TRAGICUL ÎN FILOZOFIA EXISTENȚIALISTĂ FRANCEZĂ

Autor Rotilă Viorel

Părinților mei Costică şi Zamfira

CUPRINS

INTRODUCERE…….. 5
1. PREAMBUL: DEFINIREA TRAGICULUI..... 12
1.1. Confruntarea cu limita ca modalitatea de naştere a tragicului……..... 12
1.2. Trăirea tragicului……..……. 17
1.2.1. Tragicul: cunoaştere şi trăire……... 17
1.2.2. Roman Ingarden: trăirea estetică…… 20
1.2.3. Trăirea tragicului……. 23
1.3. Despre posibilitatea unei ontologii a tragicului …… 26
1.4. Căi de ieşire din tragic……..... 28

2. **ONTOLOGIA TRAGICULUI**……. 31
2.1. **Structura conştiinţei şi domeniul tragicului**…… 31
2.1.1. Argument…… 31
2.1.2. De la determinaţii la limite…… 33
2.1.3. Cunoaşterea şi limita…….. 39
2.1.4. Limita…….. 43
2.1.5. Limita şi tragicul……. 46
2.1.6. Domeniul libertăţii…… 49
2.1.7. Raportarea la propria libertatea; autenticitate şi inautenticitate…… 51
2.1.8. Tragicul ca domeniu al conştiinţei……... 55
2.1.9. Autenticitatea şi inautenticitatea ca modalităţi de raportare la tragic……... 62
2.2. **Problema sensului în contextul tragicului**……... 64
2.2.1. *Noesă* şi *noemă* în tragic……... 64
2.2.2. Relaţia cu *Celălalt*…… 72
2.2.3. Sensul existenţei…….. 75
2.2.4. Tragicul şi existenţa…….. 80

3. MAURICE MERLEAU-PONTY: PERCEPŢIA, APERCEPŢIA ŞI INTENŢIONALITATEA ÎN NAŞTEREA TRAGICULUI……..….. 82
3.1. Reconsiderarea rolului corpului 83
3.2. Percepţia de sine..... 87
3.3. Unitatea simţurilor..... 90
3.4. Schema corporală..... 93
3.5. Rolul senzaţiilor..... 95
3.6. Constituirea obiectului..... 97
3.7. Structura percepţiei..... 100
3.8. Percepţia şi spaţiul..... 106
3.9. Percepţia şi temporalizarea..... 108
3.10. Existenţă şi experienţă..... 110
3.11. Percepţia în contextul lumii..... 112
3.12. Aspecte ale Sensului: gândirea şi vorbirea..... 115
3.13. Intersubiectivitatea şi sensul..... 118
3.14. Apercepţie şi intenţionalitate..... 121
3.15. Percepţia ca deschidere către tragic..... 122

4. DESPRE POSIBILITATEA TRAGICULUI ÎN ONTOLOGIA SARTRIANĂ…. 127
4.1. Perspective ale esteticii sartriene: literatul şi poetul…….. 128
4.1.1. Literatura …….. 128
4.1.2. Poezia…… 129
4.2. Emoția şi imaginarul din perspectiva tragicului…… 131
4.2.1. Emoția…….. 131
4.2.2. Imaginarul…… 136
4.3. *Eu*-l, *Sinele* şi *pentru-sinele*..... 137
4.4. Conştiința (de) sine…… 147
4.5. Momentul *thetic*……. 150
4.6. Despre neant şi neantizare ca generatoare de tragic…….. 154
4.7. Raportul cu Celălalt ca posibil izvor al tragicului……. 158
4.8. Sensul libertății…….. 166
4.9. Naşterea sensului……... 169
4.10. Corpul şi conştiința……172
4.10.1. *Corpul ca ființă-pentru-sine: facticitatea*……...172
4.10.2. *Corpul-pentru-celălalt*……174
4.10.3. *A treia dimensiune ontologică a corpului: corpul pentru mine aşa cum îi apare celuilalt*……... 174
4.11. *Naşterea* lumii…… 175
4.12. Dispoziția afectivă……... 176
4.13. Proiectul de-a fi ca *existențial*…….. 177
4.14. Psihanaliza existențială…… 179
4.15. Reaua-credință şi tragicul…… 181
4.16. Autenticitatea şi inautenticitatea…….. 182
4.17. Sensuri ale tragicului în filozofia sartriană…….. 183

5. SIMONE DE BEAUVOIR: *AL DOILEA SEX* SAU DESPRE TRAGICUL CE INTERVINE ÎN MOD COTIDIAN…….. 188
5.1. Destinul tragic al femeii……. ….192
5.2. Aspecte tragice ale sexualității……... 197
5.3. Asemănări şi diferențe în naşterea tragicului……. 200
5.4. Perspective axiologice în raportul dintre cele două sexe……... 205
5.5. Autenticitatea şi inautenticitatea ca perspective asupra tragicului…… 212
5.6. Raportarea la religie ca element al tragicului…… 218
5.7. Disputa cu limita…… 219
5.8. Libertatea şi tragicul…….. 221
5.9. Ipostaze ale tragicul determinat de diferențele sexuale…….. 228

6. ALBERT CAMUS: DE LA ABSURD LA TRAGIC…….. 238
6.1. **Geneza absurdului**……. 242
6.1.2. Străinul şi înstrăinarea……... 242
6.1.3. Mitul lui Sisif…… 246
6.1.3.1. *Raportarea sa la alte filosofii şi la alți filosofi*…….. 249
6.1.3.2. *Libertatea absurdă*……. 250
6.1.3.3. *Omul absurd*……... 251
6.1.3.4. *Sinuciderea*…… 251
6.1.3.5. *Mitul lui Sisif sau trăirea absurdului*…….. 253
6.2. **Sensul absurdului**…….. 253

6.3. **Depăşirea absurdului**……. 257
6.3.1. Depăşirea absurdului prin revoltă……... 257
6.3.1.1. *Revolta metafizică*…….. 259
6.3.1.2. *De la revoltă la revoluţie*…… 261
6.3.1.3. *Antagonismul dintre revoltă şi revoluţie*…… 263
6.3.1.4. *Ciuma*……. 265
6.3.1.4.1. *Sfinţenia laică*……... 268
6.3.2. Solidaritatea umană ca soluţie împotriva absurdului vieţii……. 270
6.3.3. Trăirea vieţii – soluţie împotriva absurdului…….. 271
6.3.4. Depăşirea absurdului prin iubire……. 274
6.3.5. Morala – între afirmarea absurdului şi depăşirea lui…….. 277
6.3.6. Justificarea estetică a lumii absurde…… 281
6.4. **Absurdul şi tragicul**……... 283

7. EMMANUEL LÉVINAS: POSIBILITATEA TRAGICULUI DIN PERSPECTIVA *ETICII*……292
7.1. Fiinţa sau *regiunea ontologiei*……... 293
7.2. *Dincoace* şi *Dincolo*…….. 295
7.3. Ontologia ca totalitate…… 297
7.4. Transcendenţa sau *Infinitul*…… 298
7.5. Timpul fiinţei şi temporalitatea originară…….. 299
7.6. Perspectiva morală, sau etica Infinitului…… 301
7.7. *Eu*-l şi *Sine*-le……. 303
7.8. Celălalt şi Altul…….. 307
7.9. *Altul* din *Acelaşi,* sau despre naşterea psihismului……... 309
7.10. Proximitatea ca raportare autentică la Altul……. 309
7.11. *Dorinţa* şi *Plăcerea*…….. 310
7.12. Naşterea *Eu*-lui……. 312
7.13. Despre naşterea sensului…….. 315
7.14. Rostirea şi Rostitul……... 319
7.15. Limită şi tragic……. 321
7.16. Moartea ca neant…….. 323
7.17. Naşterea tragicului……... 326

8. **ÎNCHEIERE**……... 330

Bibliografie…….. 345

INTRODUCERE

Această lucrare stă sub semnul întrebării: Ce este tragicul? Nu vom da o definiție a tragicului, ori vreun set de definiții, în încercarea de a fixa în mod irevocabil tragicul în concepte. Răspunsul la această întrebare va putea fi deslușit pe întreg parcursul lucrării. Pentru a ajunge la acest rezultat va trebui să răspundem mai întâi la o altă întrebare, ce ține de metodă: care este universul de discurs în care poate fi definit tragicul? Poate apărea tragicul rupt de existența umană, fără nici o legătură cu ea? Universul de discurs pe care-l vom avea în vedere este cel circumscris de filosofia existențialistă franceză. Evident, nu înțelegem acest „univers de discurs" ca fiind unul ermetic, fără nici o legătură cu alte cadre de referință, așa cum nici filosofia existențialistă nu apare din neant şi nu dispare fără a lăsa urme în alte curente filozofice; la rândul său acest „univers de discurs" va fi situat în orizontul de sens al fenomenologiei. Orientarea predilectă a cercetării va fi dominată de ideea că filosofia existențialistă constituie un moment „necesar" al istoriei filosofiei, un eveniment ce survine în mod firesc, legat intim de ansamblul cunoașterii umane. Ca orice intro-ducere dorim ca şi aceasta să fie o *ducere înăuntrul* problemei aflate în atenție, respectiv analiza tragicului în filosofia existențialistă franceză.

În evidențierea tragicului în filosofia existențialistă franceză operăm pe mai multe planuri în acelaşi timp; în primă instanță plecăm de la o definiție a tragicului din cele „disponibile" prin intermediul căreia vom identifica „zonele" de tragic din gândirea filosofilor avuți în vedere. Din această perspectivă pornim de la definiția dată de Gabriel Liiceanu în *Tragicul: O fenomenologie a limitei şi a depăşirii*[1], care identifică apariția tragicului în sfera confruntării conştiinței cu limita, utilizând-o şi indicând totodată faptul că această definiție nu acoperă toate regiunile ontologice, necesitând a fi completată; avem în vedere faptul că deşi tragicul este gândit în lucrarea amintită dintr-o perspectivă fenomenologică, aceasta este însă incompletă. Prin urmare, vom încerca o completare, legăturii strânse dintre tragic şi limită adăugându-i-se alte două perspective: dependența sensului de tragic de Orizontul de sens şi înrădăcinarea tragicului în transcendental. Apoi, plecând de la filosofia existențialistă franceză vom ajunge la definiri ale tragicului pe care le-am regăsit sau pe care le-am dedus din gândurile filosofilor amintiți. Putem spune că modalitățile de evidențiere a tragicului, ca existență, ca rol, ca rost, la care recurgem depăşesc întrucâtva cele ros-

[1] Gabriel Liiceanu, *Tragicul; O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005. Evident, nu avem în vedere o simplă definiție, ci definirea pe care G. Liiceanu o dă tragicului de-a lungul întregii lucrări (la care adăugăm şi cele prezentate în *Despre limită*).

tite de filosofii menționați, ele păstrându-se însă într-o zonă a posibilului filosofiei lor; altfel spus, ele reprezintă o ducere mai departe a gândirii acestora, o derivare a unor concluzii inexistente, dar ale căror premise pot fi identificate în filosofia lor[2]. La toate acestea se adaugă construcțiile teoretice proprii (în mod clar derivate din cele cercetate), în special cele legate de identificarea unui domeniu al tragicului în conştiință, domeniu inserat în cadrul unei conştiințe pe care am gândit-o a avea (şi) o structură domenială, şi cele care au în vedere dependența trăirii tragice de sensul de tragic pe care conştiința *îl ia* din *lume*[3]. Exemplele „practice" de tragic le-am desfăşurat pornind de la temele preferate de filosofii cercetați; astfel, vom întâlni frecvent teme ca libertatea, sexualitatea, relația cu Celălalt etc.

A cerceta filosofia existențialistă presupune, aşa cum aminteam, a te situa (şi) în universul de discurs al acesteia şi în orizontul de sens al fenomenologiei; ori, întreaga teorie a conştiinței pe care o dezvoltăm, ce stă la baza ontologiei tragicului, este construită în interiorul acestui cadru de referință, aceasta fiind principala modalitate în care am înțeles să abordăm problema tragicului în filozofia existențialistă franceză. Raportându-ne la câteva din teoriile pe care le postulăm în cuprinsul lucrării putem spune că întreaga construcție teoretică completează „*noesele*" acestei filozofii; altfel spus, noi „punem" ceea ce într-un fel era deja acolo.

Am avut astfel în vedere două abordări fundamentale:

- Derivarea unei ontologii a tragicului pornind de la cercetările şi metodele de cercetare ale acestor filozofi.

- Identificarea perspectivei (implicite sau explicite) filozofilor analizați asupra tragicului.

Nu ne propunem să oferim un model definitiv al conştiinței sau al tragicului, deoarece aşa ceva nu este posibil din cel puțin două motive: amploarea problemei de cercetat şi faptul că subiectul preocupărilor noastre constituie mai degrabă o structură mobilă, ale cărei legități sperăm să le fi descoperit în parte, şi care se opune oricărei încercări de fixare, de imobilizare în definiții. Din acest ultim motiv putem spune că lucrăm cumva în efemer sau, cel puțin, în curgător, materia de cercetat fiind deosebit de fluidă[4].

Credem că tema poate fi abordată din mai multe perspective: o perspectivă posibilă ar fi constituit-o identificarea unei definiții a tragicului (după analiza mai multor definiții posibile) urmată de evidențierea fragmentelor din lucrările autorilor avuți în vedere care corespund defini-

[2] Model argumentativ utilizat, spre exemplu, de Martin Heidegger pentru a stabili legături între ideile sale şi cele ale filosofilor Greciei antice (redat în *Parmenide,* Editura Humanitas, București, 2001).
[3] Pentru construcțiile teoretice amănunțite legate de *domeniul tragicului* şi *naşterea sensului de tragic,* facem trimitere la o altă lucrare, *Structura conştiinței.*
[4] Putem spune că e vorba mai curând de o înțelegere a tragicului dintr-o perspectivă procesualistă.

ției (eventual definițiilor) însuşite; finalul ar fi constat într-o cântărire a „cantității" de tragic (o analiză „cantitativă" deci) existentă în opera fiecărui autor, dublată eventual de o analiză calitativă ce ar fi vizat tipurile de tragic, luând poate în considerare şi diferențele estetice în redarea tragicului. Nu ne-am propus un astfel de demers deoarece el nu corespunde modului nostru de a gândi; nu definiții ale tragicului am avut în vedere, ci mai curând prezentarea universului de discurs în care orice discuție despre tragic este posibilă. Absența definițiilor ultime în cadrul lucrării este dată de faptul că încercăm o teorie explicativă, dorind însă să depăşim neajunsurile inerente oricărei teorii explicative, tinzând astfel, în acelaşi timp, dinspre teorie către descriptiv.

În mod evident tragicul este în primul rând o categorie estetică şi referința lui principală ar fi trebuit să fie la operele estetice ale filosofilor francezi avuți în vedere (în condițiile în care cea mai mare parte dintre ei au fost şi excelenți eseişti sau romancieri). Această perspectivă este prezentă în cercetare; faptul că ea nu deține locul privilegiat este determinat atât de o *perspectivă ontologică*[5] asupra esteticii, cât şi de modalitatea de definire a tragicului pe care am avut-o în vedere.

Lucrarea este dispusă în mai multe straturi; în dezvoltarea acestei dispuneri am plecat şi de la distincția heideggeriană între ontic şi ontologic. Spre exemplu, utilizarea numeroaselor exemple de situații tragice (ori cu potențial tragic) referitoare la statutul femeii, preluate de la Simone de Beauvoir, reprezintă un strat (cel ontic), în timp ce dezbaterile pe marginea sensului de tragic (tragicului ca sens al conştiinței) reprezintă un cu totul alt strat (cel ontologic). Considerând că această lucrare ar fi putut să aibă subtitlul *O ontologie a tragicului,* este evident că stratul ontologic îl considerăm ca primordial, în jurul lui fiind centrată lucrarea. Cercetarea are în acelaşi timp şi o altfel de stratificare: spre exemplu, capitolul din teză ce are ca temă filosofia Simonei de Beauvoir este centrat pe lucrarea *Al doilea sex*, fiind organizat pe mai multe straturi, puternic legate de straturile existente în celelalte capitole. Ceea ce înseamnă că unul din obiectivele cercetării îl constituie crearea unei structuri cu mai multe dimensiuni în care diferitele paliere sunt analizate separat pentru a uşura prezentarea şi înțelegerea, ele însă coexistând (fiind dispuse „în acelaşi timp"; sau, mai exact, teza fiind organizată pe doi timpi: unul al parcurgerii ei, ce necesită succesiunea diferitelor ei părți şi celălalt, al înțelesului ei, ce necesită coexistența acestor părți[6]). Recurgem la acest demers în încercarea de a rezolva relația problematică dintre organizarea temporală a percepției şi unificarea acestor acte disparate în cadrul unui înțeles unitar. Demersul este

[5] Am putea spune tributară în primul rând lui M. Heidegger putând fi întâlnită în special în *Originea operei de artă,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
[6] Modalitate de abordare derivată din estetica fenomenologică.

inteligibil prin prisma a ceea ce am desemnat drept *teza de realitate a lumii*[7]: astfel, de dorit ar fi evidenţierea unei *teze de realitate a lucrării* care să constituie modalitatea practică în care încercăm să ilustrăm o teorie, implicând-o în modalitatea de expunere; în felul acesta cititorul ar putea face, prin lectură, experienţa unei teorii[8].

Cum putem argumenta importanţa pe care o acordăm tragicului în filozofia existenţialistă franceză, în afară de faptul că aceasta ne-am propus-o? În principal prin faptul că trezirea conştiinţei şi trecerea la autenticitate sunt mediate de momente care, credem, ţin de sfera tragicului. În felul aceasta, tragicul capătă chipul unui moment (domeniu) al existenţei care deschide „porţile ontologiei fiinţei umane" şi implicit (dintr-o perspectivă fenomenologică) a fiinţei în general[9]. Fără modestie putem spune că gândim tragicul drept *una din căile* de acces la fiinţă.

Necesitatea unei „atenţii filozofice" asupra tragicului este argumentată şi de reprezentanţi ai filozofiei analitice; spre exemplu, în cartea *The Joy of Philosophy. Thinking Thin versus the Passionate Life,* capitolul *The Tragic Sense of Life*[10], Robert C. Solomon se întreabă: "Poate plăcerea filosofiei să stea în picioare în faţa realităţii tragediei?"[11]. El consideră că atunci când vorbim de tragedie vorbim de suferinţă şi, din acest punct de vedere filozofia trebuie să-şi îndrepte atenţia nu numai asupra unor elite ale căror trăiri tragice ne sunt prezentate în tragedii, ci asupra fiecărei persoane, suferinţa fiind o prezenţă universală. Tragedia vine să dea un sens suferinţei: "Dar suferinţa ca parte a fiecărei vieţi, deci ca tragedie, nu este doar suferinţă. Ca tragedie, voi demonstra, are un înţeles. Ce dă înţeles suferinţei este sarcina filozofiei să investigheze"[12]. Autorul îşi îndreaptă atenţia asupra lui Miguel de Unamuno, pe care-l consideră „iraţionalist", arătând că întrebările acestuia despre moarte, suferinţă şi lipsa de noroc au fost exorcizate din cadrul filosofiei; totodată el indică faptul că A. Camus se situează pe aceeaşi poziţie cu Unamuno prin intermediul modului în care tratează problema *absurdului*. Tragicul ca posibil sens al suferinţei şi chiar al vieţii constituie unul din înţelesurile prin care încercăm să explicităm tragicul în cele ce urmează.

[7] Explicarea acestui concept o realizăm în paragraful cu acelaşi nume din lucrarea dedicată structurii conştiinţei
[8] Care este una din teoriile implicite ale lucrării.
[9] Poate că filosofia începe abia odată cu tragicul, cu trăirea tragicului, uimirea fiind una orientată de tragic.
[10] Titlul acestui capitol a fost preluat de la lucrarea omonimă a lui Miguel de Unamuno.
[11] Robert C. Solomon, *The Joy of Philosophy. Thinking Thin versus the Passionate Life*, Oxford University Press, 2003 (www.oxfordscholarship.com), p. 114.
[12] *Ibidem*, p. 115.

Faptul că nu întotdeauna în ceea ce pretindem a fi domeniul tragicului apare o trăire a tragicului (ce poate fi văzută şi ca *trăire tragică*[13]) nu anulează existența acestui domeniu, consistența sa fiind dată de posibilitatea tragicului şi nu de prezența istoric demonstrată a unei trăiri a tragicului. Motivele pentru care nu s-a evidențiat încă o trăire a tragicului în acest domeniu țin atât de ceea ce va să vină (ca aşteptare, dinspre viitor), cât şi de modalitățile de eschivă în fața tragicului. Într-un sens slab putem spune că avem în vedere şi potențialul „tragicogen" al anumitor *zone* ale existenței.

Câteva precizări terminologice

Întâmpinăm o oarecare greutate în utilizarea anumitor termeni, deoarece cercetarea noastră se situează în mai multe universuri de discurs în acelaşi timp; altfel spus, recurgem la termeni ce aparțin unor concepții sistematice (unor sisteme de gândire) care acordă, fiecare, un spor de sens şi o specificitate fiecărui termen. În acelaşi timp, aceşti termeni atrag gândirea în sistemele cărora le sunt tributari, ocultând o parte din sensul pe care-l intenționăm prin utilizarea lor. Aceasta este unul din motivele pentru care din loc în loc intervenim cu precizări în ceea ce priveşte sensul pe care-l avem în vedere.

E. Husserl, părintele fenomenologiei, vorbeşte de o conştiință care nu are nici interior şi nici exterior din dorința de a rupe cu analogiile spațiale; trebuie să vedem aici un gest de suspendare a înțelesurilor tradiționale întru desluşirea noilor înțelesuri, a relațiilor evidențiate de cercetare. A te situa în dimensiuni de tip spațial în analiza conştiinței ridică probleme de genul: dificultatea localizării obiectului (în interiorul sau în exteriorul conştiinței), a stabilirii locului din care „țâşneşte" vizarea etc. Credem că în cazul conştiinței se poate vorbi de interioritate doar folosind termenul *interior* purificat de înțelesurile tradiționale şi al cărui sens se constituie pe parcursul cercetării. Acest demers este parte a atitudinii fenomenologice care constă în a nu lua ca definitiv (sau „de-a gata") nici un înțeles, nici o noțiune, de a opera doar cu înțelesuri provizorii până când fiecare sens a fost constituit de cercetarea fenomenologică. Raportat la spațialitatea conştiinței aceasta înseamnă a nu lua în considerare nici o spațializare anterioară cercetării, dar şi a nu respinge *a priori* spațializările, ca moduri specifice de a constitui un *în* (ca interioritate) al conştiinței, la care ne conduc cercetările. Acesta este motivul pentru care pe tot parcursul lucrării vom folosi formula *în*, încercând astfel să atragem atenție asupra semnificației sale.

[13] *Trăirea tragică* constituie *tragicul privit din afară*, o „trăire văzută" (în limitele în care o trăire poate fi văzută) şi nu trăită. De aceea tindem să gândim şi anumite suferințe animale ca fiind tragice (poate pe calea empatiei sau având de fapt în vedere ceea ce stârneşte suferința lor în noi).

Utilizarea frecventă a lui *şi*, sub forma (*şi*), dă seama de constituirea unui discurs situat în mai multe planuri în acelaşi timp, de refuzul unidimensionalității, de evitarea definițiilor (ce au ceva definitiv în ele, şi care închid sensul) în favoarea descriptivului. Utilizarea acestei forme de expresie trebuie să trimită mai curând spre ambivalență decât spre ambiguitate; ea este legată de deschiderea sensului, care este însăşi modalitatea acestuia de-a fi, posibilitatea trimiterilor fiind dată de starea de deschidere a sensului. Opusul deschiderii sensului îl reprezintă starea de închidere şi dogmatismul, adică încremenirea sensului care înseamnă şi moartea lui. De asemenea, utilizarea frecventă a termenului *cumva* trimite la nefinalizarea unei ipoteze, la statutul de pură ipoteză; el este datorat totodată deschiderii în care dorim menținem sensul celor avute în vedere. Frecventa punere a unor cuvinte între ghilimele are uneori rostul de a împiedica unele trimiteri, de a fixa un cuvânt la un anumit sens, de a restricționa anumite sensuri ale acelui cuvânt. Folosim uneori termenul *om* pentru a aduce în interiorul discursului cât mai multe din semnificațiile acestei noțiuni, din lumea sa. Utilizăm termenul *Dasein* atunci când vrem să legăm cumva ideile noastre de universul de discurs creat de Heidegger şi de Sartre, trimițând astfel la raportările lor față de aceeaşi problemă.

Folosirea frecventă a notelor şi parantezelor ne dă senzația scrierii unui *hipertext*. *Hipertextul*[14] l-am gândit ca modalitate fidelă de redare a modului de-a fi al conştiinței; ceea ce ne duce cu gândul la faptul că informatica ar putea deține ceva din modelul conştiinței. Cercetarea asupra tragicului am gândit-o în mai multe straturi simultan şi pentru a reda modul în care am imaginat-o considerăm că cel mai potrivit mijloc l-ar constitui *hipertextul*. Acesta este motivul pentru care pe alocuri se simt urmele unor rupturi, ale unor aparente nepotriviri; fragmentele ce apar ca *nelegate* de conținutul paragrafului în care apar nu sunt aruncate la întâmplare, ci îşi au legătura lor cu ansamblul, însă această legătură se realizează într-un alt strat.

Cum analiza tragicului credem că impune şi o situare a cercetării în planul cotidianului, al *lumității lumii*, considerăm necesar a contura o atmosferă de lume atunci când abordăm o perspectivă ontică. De aici utilizarea mai multor noțiuni pentru a desemna un *acelaşi*, utilizare ce rupe pe alocuri unitatea discursului, dar care indică în acelaşi timp planul în care discursul se situează în orice moment, noțiunile folosite pentru a desemna existența având şi rolul de indicatori ai planului în care ne situăm.

Aşa cum J.P. Sartre încearcă să releve omniprezența neantului, încercăm şi noi să decelăm prezența tragicului în tot parcursul existenței omului; evident, nu la aceleaşi dimensiuni şi forme.

[14] A cărui explicitare o realizăm în paragraful ce abordează *hipersfera* din lucrarea dedicată structurii conştiinței

Chiar dacă în grade şi intensităţi diferite, tragicul este prezent, ca posibilitate sau ca realitate, în toate domeniile conştiinţei, el fiind un sens care este donat multor trăiri.

1. PREAMBUL: DEFINIREA TRAGICULUI

Considerăm că naşterea tragicului este determinată de trei tipuri de „cauze": una „obiectivă", ce constă în încercarea omului de a-şi depăşi limitele, alta *intenţională* (cumva subiectivă) care constă în orientarea conştiinţei înspre acordarea sensului de tragic anumitor tipuri de trăiri, şi o alta „pre-subiectivă" pe care o vedem conturându-se în zona *cogito*-ului pre-reflexiv sartrian [a conştiinţei (de) sine], a *Dincoace*-ului postulat de E. Lévinas, în zona transcendentalului, generic vorbind. Distincţia operată între cele trei cauze, chiar dacă este în bună măsură teoretică (putând vorbi întrucâtva de ipostasuri ale aceleiaşi cauze în regiuni ontologice diferite), dă seama de o abordare fenomenologică a tragicului ce are în atenţie regiuni ontologice diferite. Prima dintre „cauzele" ce determină apariţia tragicului, respectiv disputa cu limita, o explicităm plecând de la cercetările lui Gabriel Liiceanu[15], urmând a purcede la o foarte scurtă prezentare în cadrul căreia ne rezumăm la elementele care sunt de interes pentru lucrarea noastră. Problema tragicului ca sens, a determinării sensului de tragic dinspre un anumit orizont, a orientării conştiinţei înspre donarea sensului de tragic anumitor trăiri, o vom aborda în partea dedicată ontologiei tragicului. Tot aici vom analiza şi ceea ce am denumit drept „domeniul tragicului din conştiinţă", care este în bună măsură legat de problema tragicului ca sens. Legătura dintre tragic şi transcendental nu are dedicat un capitol aparte, ea fiind studiată în special în părţile cercetării în care analizăm lucrările filosofilor M. Merleau-Ponty, E. Lévinas şi J. P. Sartre, orientarea finală asupra acestei perspective fiind vizibilă în *Concluzii*.

1.1. Confruntarea cu limita ca modalitate de naştere a tragicul

În lucrarea *Tragicul: O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, G. Liiceanu îşi propune să dea un răspuns la întrebarea *ce este tragicul*, pornind de la o insatisfacţie faţă de starea conceptului de tragic. Pentru el tragicul este „un concept care a luat naştere pe baza experienţei umane şi care este curent invocat numai în legătură cu realitatea omului"[16]. În felul acesta este delimitată sfera cercetării tragicului, ea fiind în coincidenţă cu umanul. Dorinţa autorului este să ajungă la un concept al tragicului, la o *topografie a tragicului*: „Mai întâi *topografie a tragicului*, ca teorie

[15] Începute în *Tragicul: O fenomenologie a limitei şi depăşirii* şi continuate în *Despre limită* (Editura Humanitas, Bucureşti, 2004).
[16] Gabriel Liiceanu, *Tragicul: O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 14.

neutră a raportului dintre conştiinţă şi limită, vorbirea despre tragic se împlineşte abia cu felul în care conştiinţa însăşi se raportează la limită”[17]. Vedem astfel că autorul situează problematica tragicului în sfera raportului dintre conştiinţă şi limită, deci a *peratologiei*[18]: „Tragicul trebuie căutat *în întâlnirea unei fiinţe conştiente finite cu propria sa finitudine percepută ca limită*”[19]. Din perspectiva raportului cu limita, filozoful român defineşte tragicul şi ca apetenţă (născută în conştiinţă) a divinităţii în condiţiile corporalităţii[20]; dacă avem în vedere filozofia lui E. Lévinas putem completa cu ideea că tragicul ia naştere plecând de la atracţia pe care infinitul o exercită, atracţie care nu va putea căpăta o soluţie pe măsura ei.

Tragicul poate fi gândit plecând de la om şi de la conştiinţa acestuia, deoarece el „este un fenomen care se naşte în raport cu o logică a conştiinţei şi cu semnificaţiile pe care aceasta le acordă lucrurilor”[21]. Ne putem întreba: raportul între conştiinţă şi limită este un raport între conştiinţă şi ceva „exterior” ei? Unde trebuie situată limita în aşa numita „topografie a tragicului”? Dacă este „în afară”, în domeniul lucrurilor, atunci tragicul este o vizare a ceva „exterior” conştiinţei. Dacă însă limita este „în conştiinţă”[22] atunci tragicul este o reflexie, conştiinţa întorcându-se asupra sa. A treia variantă o constituie momentul în care conştiinţa continuă vizarea dar se vede văzând, momentul *epoche*, la care se adaugă reflexia. O variantă de definiţie posibilă apropiată de gândirea lui Camus: tragicul este conştiinţa care-şi percepe limitele (limitele conştiinţei fiind evidenţiate, în acest caz, de absurd). Astfel, raportul dintre conştiinţă şi limită ar putea fi un „raport interior” conştiinţei, raportarea conştiinţei la ea însăşi.

G. Liiceanu consideră că esenţa tragicului nu poate fi cunoscută decât ca fenomen estetic; deci poate fi cunoscut doar tragicul transfigurat estetic, deoarece, în ordine istorică, „experienţa tragică s-a organizat mai întâi sub forma unei conştiinţe artistice şi nu sub forma unei conştiinţe teoretice a tragicului”[23]. Credem că acesta este cadrul în care putem explica faptul că A. Camus şi J. P. Sartre au recurs la prezentarea tragicului sub forma conştiinţei artistice, dar şi la organizarea sa sub forma unei conştiinţe teoretice a tragicului (exemplul absurdului), explicit sau implicit; ei au simţit, poate, nevoia utilizării ambelor căi pentru a exprima şi pentru a prilejui în acelaşi timp

[17] *Ibidem*, p. 50.
[18] *Peratologia* este o teorie a limitei considerată în raporturile ei cu conştiinţa. Tragicul fiind definit ca un fenomen care se naşte în zona raportului dintre conştiinţă şi limită *peratologia* devine astfel o analitică a fenomenului tragic. G. Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 51.
[19] *Ibidem*, p. 56.
[20] *Ibidem*, p. 59.
[21] *Ibidem*, p. 41.
[22] O formă de limită existentă *în* conştiinţă – dar şi *în afara* ei în acelaşi timp – o constituie absurdul descris de A. Camus.
[23] *Ibidem*, p. 27.

trăirea tragicului. Suntem de acord că apariția tragicului este intim legată de tragedie, aici ivindu-se forma sa plenară, însă tragicul depăşeşte cumva graniţele tragediei, inclusiv în ceea ce priveşte apariția sa, poate ca urmare a unui proces de „estetizare" a vieții cotidiene. Chiar dacă tragicul este dependent de tragedie[24], ca loc de evidențiere a sa, vom lua în considerare naşterea tragicului (şi) dincolo de apariția sa în tragedie.

Scriitorul român vede naşterea tragicului ca fiind în mod indisolubil legată de prezența celui de-al treilea element, şi anume spectatorul fenomenului tragic: „agentul şi pacientul nu se cunosc pe ei ca atare şi nici nu sunt spectatori ai propriei lor situații. *Independența conştiinței tragicului față de situația tragică în sine – existența spectatorului ca entitate, deci* - este o lege fundamentală a universului tragic"[25]. Aprecierea unui fenomen ca fiind tragic presupune existența unui al treilea element care transformă situația tragică din existență în sine într-un fapt de conştiință. Câteva întrebări iau naştere aici: Putem avea conştiința propriei situații tragice? Conştiința se poate întoarce asupra ei să-şi vadă lupta cu limita, încercarea de depăşire a limitei, să-şi vadă situația tragică?

Postularea necesității *celui de-al treilea om* pentru existența tragicului scoate cumva tragicul din registrul ontologic, o circumstanțiază, o transformă în *raportare la...*; într-un fel, esența tragicului este mutată în acest caz undeva în zona spectacolului. Credem însă că aceasta este doar o perspectivă asupra tragicului ce apare în tragedie; în afara tragediei existența tragicului o considerăm indisolubil legată de conştientizarea propriei situații a celui pe care autorul îl numeşte *pacientul tragic*, chiar dacă modelul receptării tragicului este luat din sfera esteticii. De altfel, şi filosoful român consideră ca insuficient demersul de a deduce ce este tragicul plecând de la tragedie: „Ca şi opinia comună, tragedia operează cu un concept al tragicului pe care autorul ei nu ar fi apt să-l determine cu o rigoare satisfăcătoare"[26]; în acelaşi timp însă el vede tragedia ca fiind un prilej cultural în care experiența tragică dobândeşte conştiință de sine[27]. Credem că nu putem vorbi în sens tare de o *trăire tragică* decât în măsura în care ea este conştientizată, în momentul trăiri ei, sau când este luminată ulterior de sensul de tragic.

Chiar dacă este lipsită de o definire corespunzătoare a tragicului, tragedia rămâne un *loc* în care tragicul devine evident, tragicul neputând fi gândit în afara tragediei: „Autorul de tragedie reflectă tragicul într-o ordine artistică; el pune în joc aceeaşi cunoaştere aproximativă şi intuitivă

[24] De altfel, utilizăm în mod cotidian foarte multe elemente care îşi capătă împlinirea în sfera esteticii, frumosul fiind cel mai evident dintre aceste elemente.
[25] G. Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 129.
[26] *Ibidem*, p. 22.
[27] *Ibidem*, p. 21.

care îi ghidează pe oameni în general în evaluarea fenomenului tragic. Tragediograful conferă titlul de «tragedie» unei producții literare fără să aibă o conştiință teoretică a tragicului, ci mai degrabă una confuză, vehiculând, asemenea limbajului profan, un concept al tragicului cu sfera prea largă şi cu un conținut prea sărac"[28]. Această precizare (limitare) ridică problema veridicității conceptului „unei filosofii exprimate prin artă" (şi care foloseşte mai multe căi pentru a ajunge la conştiința individului). Credem într-o „presimțire" a tragicului în toate dimensiunile sale de către scriitor, presimțire exprimată prin ceea ce scrie. Dacă admitem, odată cu G. Liiceanu, posibilitatea existenței unei trăiri a tragicului chiar fără a avea conceptul de tragic (bine definit), aceasta survenind ulterior ca o clarificare a trăirii, putem crede într-o trăire „originară" de către autor a tragicului, trăire care este limpezită în tragedie.

Filozoful român consideră că sub forma tragediei s-a organizat mai întâi conştientizarea experienței tragice, receptarea tragicului fiind, în ordine istorică, în primul rând una estetică; această situație a fost determinată de lipsa unei clarificări conceptuale a tragicului: „tragedia nu poate fi decât reflectarea tragicului care nu şi-a găsit conceptul"[29]. În acest context ne întrebăm dacă putem trăi sentimente, experiențe, doar în limitele cuvintelor pe care le avem, cărora le stăpânim sensul (adică limba ne deschide câmpul posibilului experienței sau limba vine doar să dea un sens adecvat pentru experiența noastră)? În ce măsură experiența tragicului, trăirea lui, este „prinsă" în cuvintele la care recurgem în mod cotidian pentru a ne referi la tragic? Încercând să aducă argumente împotriva lui W. Kaufmann[30], care considera că nici o limbă nu are un cuvânt propriu pentru tragic, toate recurgând la termenul grecesc, semn că din tragedia greacă (şi din tragedie în general) este derivată orice trăire a tragicului, G. Liiceanu afirmă că „inexistența unui cuvânt nu este un argument pentru inexistența unei experiențe, ci doar pentru absența conştiinței acelei experiențe"[31], introducând astfel o autonomie a experienței tragice prin recursul la două moduri de-a fi ale acesteia: conştientizată şi ne-conştientizată. Credem că o problemă o constituie modalitatea în care ceva neexprimat este prezent la conştiință. Care este forma în care conştiința ia seama despre ceva nesemnificat? Suntem de acord că trebuie să luăm în considerare cel puțin două forme în care cunoştințele ajung la conştiință: una directă, „în mod conştient" (suntem conştienți că citim ceva, că trăim anumite emoții, suntem atenți la ceea ce facem, la ceea ce ni se întâmplă), şi alta indirectă, prin care „intră" *în* conştiință cunoştințe de care nu suntem conştienți (postulăm această a doua cale deducând-o din faptul că avem idei care înglobează cunoştințe an-

[28] *Ibidem*, p. 23.
[29] *Ibidem*, p. 38.
[30] Kaufmann, W., *Tragedy and Philosophy*, Doubleday & Comp., Inc., Garden City, New York, 1969, p. 362.
[31] G. Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 21.

terioare de care nu eram conştienţi, prezentându-le astfel *conştienţei*). Planează asupra celei de-a doua căi, e drept, şi problema cunoştinţelor de care suntem conştienţi la momentul receptării lor dar pe care le uităm ulterior. Dar poate ajunge la conştiinţă şi ceva necodificat într-un anumit limbaj, mai precis în limba pe care o folosim? În cazul nostru, este tragicul conceptul care vine să dea glas unei experienţe pe care o aveam oricum (poate prin intermediul genului artistic numit tragedie) sau este conceptul care dă naştere, care inaugurează (împreună cu tragedia) un anumit gen de trăiri? Altfel spus, tragicul (conceptul de tragic) desemnează un gen înnăscut de sentimente sau el le determină apariţia? Trebuie să credem într-un *apriori* al sentimentelor[32] ce sunt subsumate conceptului de tragic, *apriori* care este doar evidenţiat, relevat prin intermediul conceptului, sau trebuie să constatăm că cuvântul „tragic", cu toate sensurile pe care le antrenează, determină apariţia unor emoţii determinate? Exprimăm ceea ce trăim, ne căutăm cuvintele adecvate pentru a ne exprima trăirile, sau trăim doar în limitele „exprimabilităţii"?

Considerăm că noi nu trăim, nu putem avea experienţe, decât în limita în care conştientizăm ce trăim; avem semne şi simboluri specifice pentru a prinde în limbă ceea ce trăim. Mai mult chiar, alături de emoţiile ce ţin de structura noastră există şi o clasă de emoţii ce le învăţăm, ce ne sunt transmise de către societate tocmai prin intermediul limbii. Spre exemplu, ruşinea pentru ceva definit, teama de ceva care nu am experimentat şi poate că nu vom experimenta poate niciodată. Pentru a ne putea transmite toate acestea, pentru a „ne putea învăţa sentimente", societatea are nevoie de limbaj. Pe această zonă anumite sentimente sunt posibile doar în limitele prescrise de limbaj; trăim (aşa cum şi gândim de fapt) în limitele unui limbaj. Pe de altă parte, aşa cum aminteam, există o zonă în care afectivitatea este direct legată de organic, ia naştere odată cu naşterea corpului. Dacă legăm sentimentele de un anume „chimism" (de un corespondent concret organic, fie sub formă de hormon, fie sub o altă formă) cu atât mai mult putem vorbi de o autonomie a trăirilor în raport cu noţiunile pe care nu le avem încă pentru a desemna aceste trăiri. Aceasta ar fi acea zonă a inefabilului trăirilor noastre. Chiar dacă am accepta că toate emoţiile se învaţă[33] tot rămâne posibilitatea comunicării acelui inefabil prin alte mijloace decât cuvintele, cum ar fi gesturile, comportamentul etc. sau chiar prin intermediul cuvintelor însă în mod indirect (oblic) cum e cazul atmosferei dintr-o anumită scriere. O cale predilectă de comunicare a acestei zone afective imposibil de pus integral în cuvinte o constituie arta. În plus, credem că există interpretări aposteriori ale experienţei survenite odată cu descoperirea unui cuvânt, unui concept (e drept mai

[32] Ideea unui *a priori* al afectivităţii este tratată Mikel Dufrenne în, *Fenomenologia experienţei estetice*, 2 vol., Editura Meridiane, Bucureşti, 1976.

[33] Se fapt ce se învaţă, emoţia sau o anumită interpretare a ceea ce simţim, o anumită încadrare în ansamblul semnificativităţii?

rar, cele mai frecvente privind anumite înțelesuri ale experiențelor trecute); ceea ce înseamnă că putem încadra ca *experiență* şi trăirile ce ne sunt luminate de sensuri ulterioare. Avem obişnuința de a încărca afectiv eşecurile rațiunii (gândite ca imposibilități ale cunoaşterii unei anumite situații): spre exemplu, necunoscutul ne angoasează ori ne induce neliniște, presimțirea infinitului ne dă fiori etc. Tragicul se înscrie şi el în şirul „încărcărilor afective" pe care le facem pe marginea limitelor (a limitelor cunoaşterii, în acest caz). Relația libertate – limită - tragic trimite la legătura ce există în acest caz între libertate şi tragic; într-un anume fel putem spune că tragicul ia naştere ca o percepere a limitelor libertății noastre.

Există şi o atracție față de tragic plecând atât de la zona elevată în care acesta se află cât şi de la faptul că reprezintă o modalitate de a da sens propriilor înfrângeri transformându-le în victorii parțiale sau justificându-le; acesta este unul din motivele care determină orientarea către tragic.

1.2. Trăirea tragicului

1.2.1. Tragicul: cunoaştere şi trăire

Față de tragic sunt posibile două raportări: **cunoaşterea** lui, care apare în special în tragedie[34], şi **trăirea** acestuia, care este posibilă doar în condițiile cunoaşterii lui; de altfel, în cazul tragicului cele două raportări trebuie să coexiste. Prin *cunoaşterea tragicului* înțelegem atât cunoaşterea *concomitentă* trăirii, când ne dăm seama că trăim un eveniment tragic, cât şi o cunoaştere *posterioară* a trăirii tragicului, când cunoaşterea ne relevă ca tragice anumite trăiri anterioare; între cele două tipuri de trăiri există o evidentă diferență de amplitudine. Desemnăm drept *trăire* starea care include un minim grad de conştientizare (prezentă ori viitoare) a existenței ei prin acordarea unui sens. La aceste variante se adaugă cunoaşterea tragicului de către spectator, care poate să apară şi ea în una din modalitățile anterioare; cum accentul cade în cadrul acestei lucrări pe cel care trăieşte tragicul (putând astfel vorbi de coincidența dintre *pacientul tragic* şi *spectatorul tragic*), spectatorul tragicului, în condițiile în care el nu este în acelaşi timp şi *pacient*, prezintă pentru noi un interes secundar. La limită, gândim unificarea celor două perspective, a *pacientului tragic* şi a *spectatorului*, în cazul aceleeaşi persoane[35] prin recursul la separarea operată de

[34] Raportarea la tragedie nu se rezumă la cunoaşterea tragicului, ci implică şi o formă de trăire a lui.

[35] Din perspectiva trăirii tragicului putem efectua legătura inimă-tragic în ideea că trăirile tragice pot determina chiar *afecțiuni tragice*; deci inima ar fi (în principal în sens metaforic) organul principal prin intermediul căruia tragicul este trăit. (Ne este mai greu să facem diferența între tragic şi spaimele mărunte în planul inimii.) Această situație reprezintă o trimitere la o altfel de legătură existentă între *spectatorul tragicului* şi *pacientul tragic*.

Sartre între pentru-sine şi pentru-celălalt, omul (realitatea-umană în cazul lui Sartre) fiind un *pentru-sine-pentru-celălalt*.

Considerăm oportună o analiză a tragicului din perspectiva trăirii lui, trăirea fiind o dimensiune existențială esențială pentru fenomenologie. Demersul impune mai întâi o definire a trăirii[36] pentru a-i putea preciza conținutul, locul în cadrul existenței, modalitatea particulară pe care tragicul o îmbracă în cadrul trăitului. Raportat la apariția tragicului în disputa cu limita, avem în vedere mai multe sensuri ale trăirii acestuia: tragicul ca trăire a limitelor cu *interiorizarea lor* (asumarea finitudinii) şi depăşirea lor în cadrul aceluiaşi act (asumarea finitudinii reprezintă o formă de depăşire ce implică în acelaşi timp conservarea lor; Sisif descris de Camus constituie un bun exemplu în acest sens); depăşirea limitei prin conştientizarea limitei ca limită (asumarea limitei); conştientizarea (trăirea) limitei ca moment necesar şi continuu pentru regenerarea continuă a spațiului libertăți proprii; libertatea ca proiect continuu de trăire a limitelor şi de definire a esenței proprii prin existență; tragicul ca hotarul (ca evidențiere a hotarului mai curând) ce ne desparte de libertatea noastră.

Abordarea tragicului ca trăire trebuie întreprinsă după o prealabilă lămurire a conceptului de *trăire*, lămurire ce trebuie desfăşurată în cadrul filosofiei existențialiste, cu referire şi la alte cercetări fenomenologice. Din această perspectivă am considerat necesară o comparație între trăirea tragicului şi trăirea estetică (în modalitatea în care ea apare postulată de Roman Ingarden), tragicul fiind adesea o trăire estetică, sau cel puțin atunci când este determinat de tragedie. Tragedia este o formă de salvare din tragic anticipându-l, trăindu-l cumva înainte de a ni se întâmpla (tragedia ca formă de imunizare, de rezistență la tragic); în acest punct suntem foarte aproape de *catharsis*-ul aristotelic. Relația dintre tragic şi tragedie suportă şi alte sensuri: tragedia creează cumva posibilitatea tragicului, îi conturează (chiar dacă deseori vag) conținutul, fiind şi o formă de comunicare a tragicului; trimiterile ce dau sensul inițial al tragicului ne vin predominant prin intermediul tragediei. O salvare din tragic pe calea esteticii o întâlnim şi la A. Camus: este o ieşire din tragicul existenței prin intermediul frumuseții ei; renunțarea la a gândi existența în favoarea contemplării ei.

Trăirea tragicului trebuie privită nu numai ca realitate (ca trăire trăită), ci şi ca posibilitate (ca trăire „trăibilă"). Acesta constituie un argument în plus în favoarea existenței domeniului tragic *în* conştiință şi conduce la o extindere a existenței tragicului de la trăirea concretă la posibilitatea de trăire a lui. O astfel de gândire a tragicului înseamnă totodată o extindere a tragicului în-

[36] Roman Ingarden putând constitui un bun exemplu, prin recursul la trăirea estetică pe care el o descrie şi al cărei rezumat îl prezentăm.

spre viitor (fapt care implică, şi înseamnă totodată, o redefinire a lui). Credem că definirea tragicului (şi) ca existenţial rezolvă o bună parte din problemele pe care le ridică această „reproiectare" (vrem să credem că e de fapt o *identificare*) a tragicului.

Din această perspectivă se iveşte o întrebare: un existenţial pentru a fi existenţial trebuie să „existe continuu", să aibă o prezenţă decelabilă în orice moment (să fie prezent, mai corect spus) sau poate să „se ivească" când şi când, să aibă o existenţă sincopală[37]? Această întrebare constituie o trimitere la alta: În faţa cui trebuie să se ivească un existenţial (şi să-şi arate permanenţa), a conştiinţei individului care-l trăieşte[38] ori în faţa cercetătorului? Cum stabilim dacă un existenţial are o existenţă continuă sau discontinuă?

Îl numim existenţial pentru că însoţeşte existenţa şi pentru că el constituie una din categoriile esenţiale ale existenţei; putem spune astfel că tragicul are acest statut[39]. Luăm în considerare şi faptul că tragicul este un existenţial deoarece fără această *dimensiune*[40] a existenţei sale omul nu ar mai fi om (altfel spus, în definiţia umanului intră şi faptul că acesta are trăiri tragice; ba chiar putem spune că acestea aparţin unei „zone superioare" a umanului). Disputa cu limitele proprii, împreună cu toate trăirile ce se nasc pe marginea acestei dispute, este una esenţială pentru existenţa umană, ea intervenind în calificarea umanului (sau a existenţei, dacă definim omul ca existenţă).

Modelarea structurală a trăirilor tragicului, pregătirea tragicului ca anticipare a formei trăirii şi a semnificaţiei pe care ea o va căpăta, precum şi, parţial, a consecinţelor sale, trimite la modelele sociale receptate de conştiinţă dar şi la propria disponibilitate în acest sens. Pentru a desluşi structura trăirilor tragicului avem la îndemână modelul de trăire a operei de artă (trăirea estetică) furnizat de R. Ingarden, ce constituie un bun punct de plecare. Completările au venit în special din partea lui A. Camus cu referire la trăirea absurdului, considerând absurdul din perspectiva unei specii a tragicului, respectiv ca trăire a unei limite; în acest caz este vorba de trăirea limitelor proprii raţiunii sau, într-un sens mai profund, trăirea imposibilităţii de a da un „sens raţional"[41] existenţei.

---

[37] Includem aici şi posibilitatea ca el să nu apară la toate persoanele; deci să existe persoane care nu pot identifica trăiri tragice în propria existenţă (fie că „nu s-a ivit prilejul", fie că nu au „educaţia tragicului" – dacă aşa ceva există).

[38] Există posibilitatea unei trăiri a tragicului fără conştientizarea acelei trăiri ca fiind tragică (fără calificarea ei)?

[39] Mai ales dacă postulăm existenţa unei *teze de realitate a tragicului* (ca parte a *tezei de realitate a lumii*).

[40] Conceptul trimite la multidimensionalitatea *hipersferei* (deci a conştiinţei). Gândim multidimensionalitatea conştiinţei şi ca o ieşire din obişnuinţele spaţiale în care ne închide limbajul; există deci şi o motivare negativă a utilizării acestui model.

[41] Lăsăm în suspensie întrebarea dacă mai poate exista şi un altfel de sens decât cel raţional, considerând că răspunsul se va contura pe parcurs.

1.2.2.Roman Ingarden: trăirea estetică

Aşadar, în analiza modalității în care tragicul este trăit pornim de la descrierea pe care R. Ingarden o face trăirii estetice. Recurgem la acest demers convinşi fiind că, în primă instanță, trecerea la tragic se desfăşoară pe calea esteticii şi, pornind de aici, accesul ulterior la tragic este modelat de acest prim contact.

Pentru filosoful polonez trăirea estetică se desfăşoară într-o multitudine de faze ce se succed, ducând la constituirea şi receptarea obiectului estetic. Ea conține, în desfăşurarea ei, felurite trăiri: acte cognitive sau creatoare, acte psihice sau de natură emoțională. Trăirea estetică este declanşată de apariția, pe fundalul percepției obişnuite, a unei calități deosebite ce declanşează o emoție prealabilă. Emoția prealabilă are următoarele efecte: determină inhibarea trăirilor normale ale subiectului însoțită de o restrângere a câmpului conştiinței, ecoul trăirilor anterioare pierzându-şi intensitatea, iar subiectul orientându-se dinspre viața practică înspre trăirea estetică; „Emoția prealabilă provoacă mai întâi o atitudine activă a subiectului în direcția calității care l-a emoționat, şi prin aceasta pe de o parte, introduce o nouă fază a trăirii estetice, pe de alta ea însăşi devine centru de cristalizare al obiectului estetic, receptat în cursul devenirii sale”[42]. Are loc o modificare a atitudinii generale a subiectului, el încetând să se preocupe de problemele vieții curente. Emoția prealabilă neutralizează credința în existența lumii, produce o *epohe* spontană, o reducție fenomenologică. Pe baza emoției estetice prealabile se dezvoltă şi fazele ulterioare ale trăirii estetice prin accentuarea interesului pentru calitatea estetică ce ne-a declanşat trăirea, calitate ce poate fi autonomă sau care poate necesita întregiri; „Dacă însă întregirile apar ca indispensabile atunci trăirea estetică, în desfăşurarea ei ulterioară, se încarcă de un soi de nelinişte, devine o căutare insistentă a calităților apte s-o completeze. Totodată completarea acestei calități astâmpără pe moment dorința de a fi în relație cu ea şi se preschimbă într-un fel de desfătare estetică”[43].

Considerăm că acest model al căutării întregirii este operant în cazul tragicului, el cunoscând două sensuri: mai întâi avem o emoție (sau emoții) neobişnuite căreia îi căutăm sensul, ori avem sensul de tragic la care se adaugă dorința de a trăi tragicul şi căutăm emoțiile care ar putea corespunde acestui sens. În continuare, ne spune autorul, are loc simțirea intenționlă contemplativă, pătrunsă de emoție, a obiectului estetic constituit, urmată de răspunsul estetic inițial la valoare. Ultimul moment îl constituie confirmarea obiectului estetic, momentul în care apare răspunsul la valoare, obiectului acordându-i-se recunoaştere şi admirație; acest moment poate fi exprimat

[42] Roman Ingarden, *Studii de estetică*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 288.
[43] *Ibidem*, p. 289.

printr-o judecată de valoare. Trăirea estetică determină nu numai înțelegerea obiectului dar şi trezirea unor dorințe, satisfacerea acestora, precum şi diferite acte emoționale împletite cu trăirea. În desfăşurarea ei se constituie obiectul estetic înzestrat cu calități estetice valoroase care stârnesc reacția emoțională a subiectului şi din care decurg calitățile valorilor estetice. Esențială este experiența estetică care se constituie pe fondul receptării nemijlocite şi concrete a operei de artă, receptare apărută în relația dintre opera de artă şi subiectul trăirii estetice; manifestarea acestei relații îmbracă forma obiectului estetic, iar relația dintre cele trei elemente determină receptarea valorii şi răspunsul la valoare cu cele două forme ale sale: forma emoțională şi forma noțională, respectiv judecata de valoare.

Ingarden vorbeşte de aspirația obiectului individual reprezentat către o determinare multilaterală şi incapacitatea de bază a formațiunilor lexicale de a furniza obiectelor intenționale o asemenea determinare afectivă, rămânând cititorului completarea întregului; în mod direct, sau printr-un fel de subînțeles. De remarcat că şi spectatorul operează continuu cu o indeterminare a obiectelor, cu o aproximarea a lor, determinarea fiind subînțeleasă în mod automat ca fiind posibilă; el se comportă ca şi cum ar fi definitivat determinarea, deşi îi este evident faptul că nu a făcut-o. Cumva el intuieşte încotro s-ar îndrepta determinarea completă, plecând poate şi de la o presimțire mediată de intuițiile categoriale sub care opera poate fi posibilă pentru el ca obiect estetic; într-un fel spectatorul ştie deja fără să fi determinant încă obiectul individual. Aceasta ar fi o caracteristică permanentă a percepției: anticiparea posibilităților de constituire a obiectelor, anticipare determinată în principal de următoarele coordonate:

- experiența anterioară a perceperii lucrurilor;[44]
- apriori-ul corporal;
- intuiția categorială;
- cunoaşterea posibilităților proprii de constituire (în funcție de stratul cultural care influențează orice constituire).

De remarcat că subiectul percepător nu este conştient de această anticipare a posibilităților de constituire a obiectului, ci ea este prezentă în conştiință la modul *non-thetic*. Asta demonstrează că întotdeauna gândim mai mult decât suntem conştienți că o facem.

Filosoful polonez consideră că sentimentul este un mod de a fi al subiectului care corespunde unui mod de a fi al obiectului; prin intermediul acestei corespondențe sentimentul ne introduce într-o altă dimensiune a datului; în acelaşi timp, sentimentul descoperă şi subiectul care

[44] În cazul tragicului este vorba de experiențele anterioare legate de tragic.

trăieşte sentimentul. In cadrul perceperii operei de artă sentimentul este cel ce mediază primul contact, sentimentul fiind totodată şi o trecere dincolo de reprezentare. Există şi o reflecţie asupra sentimentului în care sentimentul se împlineşte, ulterioară acestuia în ordinea percepţiei. Nu reflecţia este scopul trăirii estetice, ci trezirea sentimentului fără a provoca reflexia, ne spune autorul. Ceea ce sentimentul sesizează este expresia; dacă aparenţa face posibilă cunoaşterea unui lucru, ceea ce face cunoscut expresia este un subiect sau un cvasi-subiect. Expresia indică, face semn; expresia dezvăluie şi ne dezvăluie; actele noastre pot fi subordonate unei anumite expresii, ne exprimă.

Prin intermediul sentimentului şi a expresiei profunzimea din obiectul estetic[45] face apel la profunzimea din om; în felul acesta experimentăm dimensiunea interiorităţii. Profunzimea obiectului estetic este dată de capacitatea lui de a exprima: „A fi profund înseamnă a te situa într-un plan de unde poţi deveni sensibil prin întreaga ta fiinţă, plan în care persoana se regăseşte şi se angajează”[46]. Această profunzime aparţine îndeosebi sentimentului estetic care implică prezenţa totală a subiectului; obiectul estetic ne este prezent dacă îi suntem prezenţi. Profunzimii obiectului estetic îi corespunde profunzimea umană, obiectul estetic afectând tot ceea ce ne constituie. În fiecare moment în care percepem obiectul estetic suntem prezenţi cu toată fiinţa noastră, cu tot trecutul pe baza căruia este constituită această fiinţă, cu toate experienţele noastre anterioare. Raportarea noastră la obiectul estetic implică raportarea întregii noastre fiinţe. Suntem prezenţi cu toate experienţele afective şi cunoştinţele noastre în condiţiile în care: „A percepe nu înseamnă să verifici o multitudine de impresii care ar aduce cu ele amintiri în stare să le completeze, ci înseamnă să vezi ţâşnind dintr-o constelaţie de elemente date un sens imanent fără de care nu este posibil nici un apel la amintiri”[47]. În experienţa estetică viaţa interioară se manifestă în special prin puterea sa de deschidere în faţa obiectului estetic.

Legea fundamentală a obiectului estetic o constituie adecvarea apariţiei la fiinţa sa. Obiectul estetic ne poate converti la atitudinea estetică prin liniştita necesitate cu care ni se impune, anulând obişnuinţele noastre perceptive. Profunzimea obiectului estetic este dată şi de faptul că acesta este sursa unei lumi în care pătrundem prin sentiment. Lumea obiectului estetic este o lume care este, dar ca lume este ireală, în timp ce lumea pe care o vizează conştiinţa este o lume care nu este, dar e o lume reală. Când spectatorul este lipsit de anumite simţuri „experienţa esteti-

[45] Obiectul estetic corespunde în special tragicului trăit ca spectator al unei tragedii. O corespondenţă poate exista însă şi cu tragicul ce se iveşte în afara tragediei. Putem astfel vorbi de „tragicul ca obiect estetic” apelând la sensul grecesc al esteticului.
[46] Mikel Dufrenne, *Fenomenologia experienţei estetice*, Vol.I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1976, p. 84.
[47] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepţiei*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 47.

că este neizbutită şi obiectul estetic nu este cu adevărat cunoscut. Sentimentul deține, astfel, o funcție noetică: el revelează o lume"[48]. Ingarden postulează o diferență între emoții şi sentimente: primele sunt mai difuze, subordonate parcă sentimentelor; în timp ce sentimentul este o atitudine de cunoaştere, emoția este praxis.

Accesul la obiectul estetic începe prin reflecție, continuă prin sentiment şi sfârşeşte tot în reflecție; reflecția este limitată de sentiment şi limitează la rândul ei sentimentul. Pentru ca obiectul estetic să fie prezent sentimentului este necesar ca mai întâi el să fie prezent corpului sub aspectul său sensibil şi inteligenței sub aspectul său reprezentativ. Reflexia pregăteşte sentimentul pentru ca apoi să-l lumineze prin explicitare, şi sentimentul solicită percepția pentru ca apoi s-o dirijeze. Putem constata o trecere în ontologie prin intermediul sentimentului: sentimentul ne introduce într-un mod particular al lui „a fi".

1.2.3. Trăirea tragicului

Tragicul este un sens pe care-l acordăm unui anumit tip de trăiri (sau care *se iveşte* într-un anume gen de trăiri). Trăirea tragică este una care marchează existența personală; ieşind din universul de discurs al fenomenologiei am putea spune că este cea mai evidentă influență pe care gândul o are asupra simțirii, sau rațiunea asupra corpului. Dacă în naşterea sensului putem să vorbim despre un drum dinspre sensibilitate spre concept, tragicul reface acest drum însă în direcție inversă: tragicul este un sens cu puternice reverberații în zona afectivă. În fond, orice sens este „purtător" de rezonanțe afective, însă în cadrul tragicului asistăm la un maxim al implicaților afective ale unui sens.

Din perspectiva diversității trăirilor tragice luăm în considerare, plecând de la apariția tragicului în zona limitelor, modalități diferite de a fi ale tragicului în funcție de limita în jurul căreia apare; mai exact, în funcție de domeniul circumscris de respectiva limită. Aceasta conduce şi la posibilitatea constituirii unei ierarhii (ori cel puțin a unei *topografii,* dacă excludem orice structurare „axiologică" a tragicului) a trăirii tragicului din perspectiva limitelor în jurul cărora se desfăşoară. Şi demersul invers poate fi luat în considerare, respectiv stabilirea unor ierarhii (tipologii mai curând) ale indivizilor din perspectiva structurii limitelor şi a raportărilor la limite (deci a posibilității tragicului); spre exemplu, centrarea atenției asupra uneia (sau unora) dintre limite poate da seama de o anumită tipologie umană[49]. Având în vedere existența a două genuri în cadrul umanității ne întrebăm dacă putem vorbi de două mentalități diferite în trăirea tragicului: una

[48] M. Dufrenne, op. cit., Vol.II, p. 58.
[49] Acestea ar putea fi *tipurile peratologice.*

masculină şi alta feminină? Separarea dintre cele două sexe pe care o vom vedea evidenţiată de Simone de Beauvoir, raporturile „violente", contradictorii, ambivalente, ambigui existente între cele două sexe tind să sugereze necesitatea unei diferenţieri a trăirii tragicului de către bărbaţi faţă de femei, de către femei faţă de bărbaţi. Cum existenţa tragicului nu este autonomă în raport cu trăirea lui (abia existenţa trăirilor tragicului consacrând existenţa lui) de către subiecţi, credem că trăirile diferite conduc la variante diferite de existenţă a tragicului. Aici trebuie luate în considerare atât existenţa unor diferenţe *peratologice*[50] cât şi a unor diferenţe în structurarea domeniilor conştiinţei.

În privinţa limitelor se nasc unele întrebări: Limitele au o existenţă abstractă, în zona posibilului (de genul: ţi-ar fi imposibil dacă ai încerca să…; adică ai fi limitat) ori îşi capătă conturul în momentul în care au fost descoperite (trăite)? Îşi poate resimţi o persoană anumite limite dacă ea nu le va încerca niciodată? Îi sunt accesibile unei persoane trăirile tragicului (ce apar într-o tragedie, spre exemplu) ivite pe marginea acestor limite?[51]. Dacă avem în vedere postulatul definitoriu pentru ontologia tragicului (pe care-l folosim cu caracter provizoriu): **existenţa tragicului este dată de trăirea lui** (prezentă sau viitoare[52]) şi îl raportăm la excepţiile posibile, considerăm că posibilităţile limitate de trăire a tragicului ce apar în cazul anumitor persoane nu schimbă nimic în existenţa tragicului[53], în generalitatea sa. Această poziţie implică o redefinire a tragicului, redefinire ce este determinată şi de diferenţele între trăirile tragicului de către femei şi de către bărbaţi (deci între limitele femeilor şi cele ale bărbaţilor) expuse de Simone de Beauvoir. La acest moment credem că această redefinire este asemenea unui drum ce trebuie străbătut dar al cărui capăt nu-l vedem încă. Întrezărim însă o variantă explicativă pentru cazul luat în discuţie: bărbaţii şi femeile pot trăi în mod identic tragicul (pe diferitele domenii în care acesta poate apare)[54], fapt care poate conduce la ideea unei comuniuni (în cadrul conceptului de *om*) a celor doi, comuniune afirmată pe calea tragicului (a ontologiei tragicului). Perspectivele postmoderniste trimit la ideea că indivizi diferiţi nu trăiesc în mod identic nici un aspect exterior lor; în registrul esteticii putem spune că spectatorii nu trăiesc în mod identic tragicul dintr-o tragedie. Fără a ne lansa într-o dezbatere amplă asupra întemeierii acestor perspective, dacă este vorba doar de varia-

[50] Luăm în considerare posibilitatea ca modalităţi diferite (topografii diferite) de organizare a limitelor să conducă la diferenţe corespunzătoare în trăirea tragicului, creând tipologii.
[51] Da, prin intermediul tragediilor poate anticipa existenţa unor limite fără a le trăi niciodată. Ideea de limitare în sine, fără a tenta niciodată limitele, poate conduce la tragic (însă apariţia tragicului va însemna deja un raport cu limita o tentare a ei; ceea ce pune problema ordinei apariţiei).
[52] A cărui venire însă trebuie demonstrată (ori presimţită, la nivel personal).
[53] El nu trebuie trăit de fiecare individ în parte pentru toate limitele; este îndeajuns ca posibilitatea trăirii lui să existe.
[54] Apariţia unui element în mai multe domenii (eventual în toate) ne îndreptăţeşte să vorbim de domeniul acelui element?

țiuni individuale ce nu pot fi distribuite după apartenența la un sex sau la celălalt a indivizilor, atunci argumentația noastră rămâne în picioare, deoarece am presupus astfel de variațiuni. Recunoaştem că dezbaterea se desfăşoară pe terenul supozițiilor, fiind necesare poate cercetări sociologice pentru a ne edifica.

Care este raportul dintre tragicul conceput pe cele două dimensiuni, prezent şi viitor (ca trăire actuală şi posibilă) şi proiect (ca „element" al existenței)? Constatăm că trebuie să luăm în considerare o dispunere a tragicului pe trei dimensiuni: trecut, prezent şi viitor, acesta intrând în cadrul raportului pe care el îl întreține cu temporalitatea (parte a raportului dintre conştiință şi temporalitate[55]).

Dintr-o altă perspectivă, definirea tragicului în zona *trăirii* facilitează legătura conştiinței cu corpul prin intermediul emoției (a dublei fețe a acesteia). Trăirea trebuie înțeleasă ca fiind un „act" (al conştiinței) mediat corporal; prin intermediul *conştiinței de propriul corp*[56], a reacțiilor pe care le stârneşte un anumit eveniment în propriul corp, reacții care sunt cumva receptate (adică identificate şi semnificate) de conştiință, este trăit tragicul, corpul fiind o „cutie de rezonanță" a tragicului (a trăirii tragicului). Astfel, analiza trăirii tragicului necesită o abordare a relației conştiință-corp, aceasta putând conduce la evidențierea unor raporturi altfel greu de decelat, la împlinirea conținutului conceptului de conştiință în înțelesul extins. Spre exemplu, conceptul de *conştiință tragică* (conştiință a tragicului) poate fi un concept integrator, care să dea seama în acelaşi timp şi de procese corporale. În acelaşi timp, comunicarea tragicului, înțelegerea şi exprimarea lui, implică manifestări corporale (ca răsunet al conştiinței) fără de care acestea ar fi imposibile. Adăugăm că limitele sunt gândite în bună măsură ca fiind limite corporale şi ajungem la necesitatea utilizării conceptului extins de conştiință ori de *Dasein*.

Tragedia constituie un mod de a simboliza (şi amplifica cel mai adesea, pentru ca mesajul să fie mai pregnant) realitatea, de a sintetiza trăiri existente ori posibile, de a condensa, de a transmite comunității spectatorilor o realitate. Este totodată o formă de a împărtăşi un anume tip de experiență ce are un rost curativ, arătându-le spectatorilor că nu este o trăire izolată, ce le aparține numai lor (şi care, trăită în solitudine, ar exercita o puternică presiune asupra persoanei, inclusiv prin lipsa unui sens bine determinat, prin *ilogicitatea* sa), arătând că ea aparține tuturor, dându-i un sens poate tocmai prin această extindere la nivelul comunității, eliberând astfel specta-

[55] Conştiința este *în* timp şi este *temporalitate* (*temporalizare* mai curând) totodată. Raportul conştiinței cu timpul, esențial pentru înțelegerea conştiinței (dar şi a timpului), va fi amintit doar tangențial în cadrul acestei lucrări, prin precizarea unora din dimensiunile sale.

[56] Care este o *teză de realitate a propriului corp* (sau o *teză de integritate;* nu este oare tragică pierderea unei părți din organism, a unei mâini, spre exemplu?), parte a *tezei de realitate a lumii.*

torii, într-o oarecare măsură, de sub presiunea sa ori pregătindu-i pentru atunci când o vor trăi; tragedia poate fi gândită şi ca vaccinare împotriva trăirilor tragice din existența persoanei. Tragicul trăit ca spectator al unei tragedii – în ce raport se află el cu libertatea? Dacă ar fi indiferent atunci tragedia ar fi inutilă.

1.3. Despre posibilitatea unei ontologii a tragicului

În analiza posibilității unei *ontologii* a tragicului punctul de plecare îl constituie cercetările lui G. Liiceanu, care recurge la schițarea unei geografii a ființei în vederea unei topografii a tragicului[57]; în felul acesta autorul construieşte mai întâi universul de discurs pentru a putea încadra în el discursul despre tragic. În cazul nostru geografia ființei nu mai trebuie construită, ci are nevoie doar de precizare, de prezentare (scurtă, poate): este ființa „descoperită" (la care accedem) fenomenologic; altfel spus, orizontul în care îşi capătă sensul ontologia tragicului este dat de cercetările fenomenologice. Putem recurge la o schițare a cadrului ontologic pentru fiecare din filosofii cercetați, apoi la căutarea domeniului tragicului în aceste cadre. Pe această variantă de abordare se poate ajunge la o ontologie a tragicului, tragicul fiind o regiune din multiplele regiuni ontologice; această modalitate de abordare a tragicului este prezentă în această lucrare, chiar dacă nu întotdeauna la modul explicit

Poate fi gândit tragicul în afara tragediei? Putem vorbi de un domeniu al tragicului situat în afara esteticului? În mod sigur putem vorbi de existența tragicului şi în afara esteticului, esteticul fiind cel care luminează această prezență. Pornim aici de la un anume mod de a gândi esteticul; spre exemplu M. Heidegger, Giani Vattimo şi Theodor Adorno văd esteticul drept un domeniu de avangardă în deschiderea ființei, în rostirea ei. Ceea ce trimite la rolul esteticului de a *arăta* ceea ce este, ajungând astfel la o deplasare în zona ontologiei. Indiscutabil, situarea primordială o constituie aici domeniul existenței umane. Preluând perspectiva fenomenologică, considerăm că existența umană este punctul de plecare pentru ontologie, ea având rolul dominant. Dacă cercetarea conştiinței este ontologie şi dacă conştiința tragică reprezintă un domeniu al conştiinței, atunci cercetarea tragicului, în sensul ei tare, este ontologie.

G. Liiceanu distinge două genuri de ontologii: una ce vizează o teorie neutră a ființei, în care omul este privit ca un obiect printre altele, şi alta în care omul ocupă un loc important, care pleacă, poate, de la problema conştiinței, în acesta din urmă putând gândi ca posibilă o ontologie

[57] G. Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 54.

a tragicului: „Relevantă pentru tema tragicului nu este decât acea linie din istoria filosofiei pentru care adevăratul obiect al meditației este lumea omului ca realitate petrecută prin conştiință şi devenită astfel valoare”[58]. Găsim la filozoful român ideea că toate filosofiile care au pornit de la constatarea existenței tragicului au fost preocupate de semnificația tragicului în ansamblul vieții umane (el ilustrează această idee prin filosofia lui Camus)[59]. Altfel spus, au fost preocupate de consecințele reale ale tragicului (cu efect concret, în real, asupra acțiunii oamenilor) sau de cele ideale (cu efect asupra sistemului de raportare la lume, a căror răzbatere în realitate, în actele individului, este mai greu de decelat). Din această perspectivă existențialismul francez face parte din filosofiile orientate asupra sensului tragicului. Pentru a putea dezvolta această idee avem nevoie de o interpretarea atentă a ceea ce înseamnă „sensul tragicului”, interpretare pe care o dezvoltăm în secțiunea privitoare la sensul tragicului.

Dintr-o perspectivă etică, pe care o abordează în lucrarea *On Virtue Ethics,* Rosalind Hursthouse vorbeşte, în capitolul *Dileme irezolvabile şi dileme tragice*, de existența unor cazuri în care indiferent ce ai face vei ieşi cu mâinile murdare, aceste situații putând fi considerate ca dileme tragice[60]: „Problema este că virtuțile etice, angajând noțiunea de agent virtuos, par să fie prinse într-o capcană de genul: presupusul nostru agent virtuos este confruntat cu o dilemă tragică. El acționează, dorind să facă ceea ce trebuie, dar orice ar face este *rău*, nepermis; el poate ieşi din situație doar cu mâinile murdare. Dar, în această situație, cum îl putem numi virtuos fără contradicție?”[61]. Rosalind arată faptul că există dileme morale irezolvabile care sunt generatoare de tragic. Este evidentă asemănarea cu tragedia greacă în cadrul căreia eroul este tragic deoarece orice ar alege ar încălca una din legi. De remarcat că Rosalind abordează problemele ridicate de principiile morale atunci când încercăm să le punem în practică, ceea ce sugerează că tragicul apare în acest caz datorită distanței existente între ideal şi real. Din această perspectivă putem spune că suntem aici aproape de modalitatea în care Camus prezintă absurdul, acesta fiind determinat de limitele rațiunii, idealul moral ce dă naştere unei dileme tragice la aplicarea lui fiind o expresie a limitelor. Identificarea apariției tragicului în sfera morală nu anulează însă problema ontologiei tragicului pe care o avem în atenție; după cum vom vedea, unul din filozofii cercetați, respectiv E. Lévinas, desfăşoară o cercetare ontologică prin intermediul conceptelor morale, indicând, în chip explicit sau implicit, posibilitățile de apariție a tragicului.

[58] *Ibidem*, p. 41.
[59] *Ibidem*, p. 46.
[60] Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, The Open University, 2001,www.oxfordscholarship.com, p. 71.
[61] *Ibidem,* p. 72.

1.4. Căi de ieşire din tragic

Abordarea „căilor de ieşire din tragic" vizează atât interpretarea lor drept o salvare din faţa a ceea ce tragicul produce în om în sens negativ (putem porni de la exemplul tristeţii) cât şis indicarea lor ca variante de refugiu în inautenticitate, variante ce înseamnă pierderea a ceea ce tragicul are valoros în el. În cadrul acestui paragraf două abordări constituie puncte de orientare iniţială: sistemul depăşirii limitelor propus de G. Liiceanu şi *Căile de ieşire din tragic* amintite în capitolul ce abordează filosofia lui Albert Camus; dacă prima abordare o prezentăm aici, pentru ce-a de-a doua ne vedem nevoiţi să facem trimitere la partea dedicată filozofului francez, depăşirea tragicului fiind legată de ea.

Filosoful român vorbeşte despre tragedia „ca reprezentare a gestului de convertire a tragicului în sublim"[62]; el consideră că frecventa utilizare a termenului, la care se adaugă şi o atracţie pentru evenimente ce pot figura ca tragice, ţine de o transformare a tragicului în sublim pe care oamenii o fac şi la care aderă. Credem că trebuie adăugată şi perspectiva pe care istoria o aduce asupra acestui eveniment, ea fiind legată de ceea ce considerăm a fi naşterea sensului de tragic în societate; evenimentele tragice devin sublime şi prin intermediul istoriei, sub forma înregistrării ca momente de răscruce în viaţa unor comunităţi, a unei naţiuni, a lumii chiar, creând o senzaţie de obiectivare: individul priveşte evenimentul prin proprii ochi dar şi (predominant am spune) prin ochii istoriei (sau divinităţii în cazul credinciosului); vede într-un fel cum va arăta evenimentul înregistrat de istorie. Contemporanitatea cu acest eveniment, ba chiar situarea în imediata lui vecinătate, îi creează persoanei senzaţia că este introdusă în istorie: ea „se vede" în acel eveniment, se recunoaşte în el; vede evenimentul dar se vede şi pe ea văzând evenimentul, făcând parte din eveniment, identificându-se într-o oarecare măsură cu el. Dacă nu este în mod accidental în preajma unui astfel de eveniment îl va căuta[63]. Nevoia de evenimente conduce la generarea lor; nevoia de sublim conduce la crearea unor evenimente care ar putea să figureze ca sublime (evenimente sublime sau surogate de sublim). Această perspectivă „evenimenţială" asupra istoriei are puternice înrâuriri asupra indivizilor; istoria (ca ştiinţă) este marcată de războaie ca momente culminante ale ei. Individul interiorizează acest mod de a „încrusta" istoria şi ajunge să cocheteze

[62] G. Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 20.
[63] Pe baza acestei nevoi de evenimente care să puncteze istoria (drept coordonate ale ei) se ajunge să se creeze evenimente care ar putea fi situate în istorie: spectacole, meciuri de fotbal etc. Sunt create chiar „istorii ale acestor regiuni sub-ontologice": există istorii ale fotbalului, ale diferitelor curente muzicale etc.; spre exemplu, generaţia hippy se recunoaşte în Woodstok.

la nivel intim cu el. Atunci când guvernanții i-l propun (sau evenimentele îi favorizează apariția) va adera destul de repede la el. Unul din motive îl constituie nevoia de sens a omului, sensul putând fi înțeles şi ca participare la un anumit eveniment care va rămâne în istoria umanității (sau cel puțin a poporului său, a comunității).

Considerând că în viață egoismul funcționează ca factor de protecție împotriva tragicului G. Liiceanu foloseşte pentru ilustrarea acestei ideii teoria filtrului preluată din domeniul sensibilității: conştiința respinge (printr-un mecanism de inhibiție) stimulii prea puternici care ar putea duce la disoluția persoanei. Registrul de receptare este situat între instinctul de conservare şi factorii stresanți, stimulii care lezează instinctul de conservare al individului nemaifiind receptați. Tragicul constituie un astfel de stimul, egoismul propriu apărându-se de el. Această barieră poate fi depăşită doar prin intermediul tragediei, în care omul se regăseşte ca natură umană fără să se piardă în individ[64]. În acest caz vom vorbi de modalități de evitare a tragicului.

Filozoful român indică mai multe modalități de evitare a tragicului, respectiv:

Anularea tragicului prin estomparea limitei; în această situație limita este estompată fie sub forma apăsării pe care o exercită prezentul asupra persoanei fie prin „distanțarea" de ea, nefiind trăită ca experiență proprie[65]. Această modalitate de anulare cunoaşte două posibilități: *recuzarea viitorului* ce are loc sub forma lui *carpe diem,* vinul fiind simbolul principal, el având proprietatea de a neantiza viitorul, de cantonare în plăcerea prezentă fără a-i putea zări finitudinea, şi *limita există pentru alții***,** această raportare la limită putând fi gândită ca stând sub imperiul impersonalului *se* în cadrul căruia, spre exemplu, moartea este privită ca *se* moare.

Anularea tragicului prin relativizarea limitei absolute se desfăşoară prin *postularea lui „dincolo" şi a unui principiu conştient nemuritor,* caz în care „Postularea lui *dincolo* şi a lui *apoi* reprezintă o relativizare a sfârşitului prin transformarea limitei în prag"[66], şi prin *lărgirea sistemului de referință: disoluția individului într-un adevăr mai înalt***,** în această variantă conştiința considerând individul ca parte a unui întreg şi crezând că „dacă el dispare, ființa lui mai adâncă trăieşte ca ființă a naturii sau ca istorie"[67].

Anularea tragicului prin resemnare: obediența la limită; tragicul nu se poate naşte decât atunci când toate mijloacele de soluționare în zona imanenței sunt epuizate. Conştiința poate atunci să facă proba libertății sale în fața limitei „sau să se resemneze şi să suporte, şi atunci

[64] G. Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 135.
[65] *Ibidem*, p. 73.
[66] *Ibidem*, p. 80.
[67] *Ibidem*, pp. 84-85.

are loc anularea tragicului prin obedienţa la limită, fapt care reprezintă anularea simultană a libertăţii şi a transcendenţei”[68].

Anularea tragicului prin vină: limita meritată; are loc cel mai adesea în plan etic: „Vina şi pedeapsa, proiectate asupra morţii şi vieţii, au reprezentat un efort de a raţionaliza existenţa finită pe calea unui canon etic. Murim mai uşor împăcaţi cu gândul că moartea fiecăruia este pocăinţa finală şi cont ontologic închis”[69]. În acest caz existenţa tragicului dă seama de o neasumare a vinii ontologice, de o deplasare a vinii înspre ontologie.

O modalitate de depăşire a tragicului o reprezintă şi **convertirea tragicului în sublim;** ea începe, consideră filosoful român, odată cu Schiller care va antrena în interpretarea fenomenului categoria de sublim. Acesta face din lumea omului zona privilegiată de aplicare a sublimului: „*Dacă până acum sentimentul de sublim era furnizat de conştiinţa superiorităţii lumii morale asupra fizicii elementare, acum, prin tragic, el este obţinut ca superioritate a moralei asupra biologiei”*[70]. Convertirea tragicului în sublim o înţelegem ca o potenţare a acestuia, comparativ cu celelalte modalităţi de depăşire care presupun anularea tragicului. Tragicul (chiar dacă este cel din tragedie) prin intermediul sublimului trece în filosofie: moartea devenită sublimă dă semnificaţie unei eternităţi.

Deoarece considerăm absurdul ca fiind una din modalităţile tragicului, trimitem la căile de depăşire a absurdului pe care le abordăm în capitolul ce analizează filosofia lui A. Camus, acestea fiind în acelaşi timp căi posibile de depăşire a tragicului.

În condiţiile în care vom vorbi de legătura strânsă existentă între autenticitate şi trăirea tragicului, căile de ieşire din tragic prezentate trebuie gândite plecând de la raportarea lor la autenticitate, căile de evitare a tragicului fiind forme ale inautenticităţii iar cele de trăire a tragicului tinzând către autenticitate[71].

[68] *Ibidem*, p. 94.
[69] *Ibidem*, p. 110.
[70] *Ibidem*, p. 122.
[71] Credem că pe structura raportului ontologic autenticitate – inautenticitate se poate construi o axiologie, abia în cadrul acesteia putând vorbi de raportarea tragicului la valoare.

2. ONTOLOGIA TRAGICULUI

2.1. Structura conştiinţei şi domeniul tragicului

2.1.1. Argument

Prin intermediul acestei părţi din lucrare încercăm să arătăm domeniul de posibilitate al tragicului şi modalitatea în care tragicul poate apărea în acest domeniu; ea constituie, dintr-o anumită perspectivă, o parte pregătitoare pentru analiza tragicului în existenţialismul francez. Între filosofii existenţialişti francezi, ce sunt abordaţi în părţile următoare ale lucrării, şi posibilitatea unei ontologii a tragicului pe care o analizăm aici există o dublă legătură: mai întâi putem spune că elaborarea acestei părţi stă sub semnul lecturii lucrărilor filosofilor amintiţi (şi a altor lucrări de fenomenologie), deci este elaborată plecând de la ideile lor, şi apoi această parte constituie o stabilire a metodei de cercetare prin intermediul căreia ne aplecăm asupra lucrărilor lor pentru a descoperi „câmpuri de posibil al tragicului". În acelaşi timp, oportunitatea acestui capitol este dată de modalitatea în care am gândit existenţa tragicului în cadrul gândirii filosofilor existenţialişti francezi şi a cercetărilor fenomenologice[72]. Deşi aparent nu sunt centrate pe tema lucrării, cercetările privind structura conştiinţei redau însă tocmai baza, fondul pe care concepţia despre tragic poate fi inserată; din acest motiv le considerăm esenţiale în economia lucrării şi în înţelegerea a ceea ce am numit *ontologia tragicului*. Totodată, aşa cum aminteam, în cadrul lor apar redate o bună parte din criteriile metodologice ce vor fi ulterior utilizate în analiza tragicului la filosofii studiaţi.

Am pornit de la credinţa în faptul că avem nevoie de o imagine unitară a conştiinţei[73] pentru a putea schiţa posibilitatea legăturilor între variile ei domenii, fapt ce corespunde, credem, adevăratului mod de-a fi al conştiinţei; cu menţiunea că totul stă (şi acesta credem a fi sensul oricărei filosofii) sub semnul neîncheierii, al unei propuneri de a completa (şi corecta) acest model. Nu avem pretenţia de a prezenta lucrurile sub forma unei noutăţi radicale şi datorită faptului că nu credem în posibilitatea, la nivelul umanului, creaţiei *ex nihilo*; în mod evident, conştient sau

[72] În acest capitol din perspectiva unitară asupra conştiinţei pe care o avem în vedere ne interesează doar aspectele absolut necesare pentru înţelegerea ontologiei tragicului, pentru schiţarea structurii în care apare tragicul. Modelul conştiinţei este constituit pornind de la cercetările fenomenologiei, în special cele desfăşurate de filosofii existenţialişti francezi.

[73] Este unul din motivele pentru care o imaginăm sub forma unei structuri (termenul vrea să sugereze mai mult decât ceea ce înţelegem în mod cotidian prin structură) desfăşurată în mai multe dimensiuni.

nu, preluăm gânduri şi modele ale autorilor menționați (poate şi ale altora a căror gândire *s-a aşezat* în gândirea proprie, făcându-şi pierdute urmele) în încercarea noastră de a realiza un model coerent a ceea ce am gândit. Este interesant acest model al unei conştiințe care îşi este propriul obiect de cercetare, care descoperă în ea mecanisme care tocmai o ajută să descopere (o *altfel* de reflexivitate). Un exemplu al circularității în care ne situăm: cunoaşterea prealabilă a ceva pe care am gândit-o aici sub forma intuiției pe care o avem despre posibilitatea unei cunoaşteri prealabile.

Referirile de genul „*din* conştiință" desemnează mai degrabă apartenența decât interioritatea, în condițiile în care dorim să ne menținem în cadrul unuia din postulate tari ale fenomenologiei: conştiința nu are nici interior şi nici exterior. Utilizarea lui *din* (ca, de altfel, şi a lui *în*) cu referire la conştiință are în vedere un *undeva*, situare necesară cel puțin din motive teoretice în condițiile în care postulăm relații funcționale între diferitele domenii ale conştiinței. Este evidentă nevoia unui termen corespunzător care să desemneze *non-unde*-ul situării fiecărui domeniu (inclusiv dintr-o perspectivă tridimensională), termen pe care nu-l avem încă. Ne gândim la conceptul de *pol*, având în vedere ideea existenței (spre exemplu în cazul cuplului spirit – dorință sexuală) a unor poli ce creează o tensiune, o dinamică a conştiinței. Ne întrebăm aici dacă polaritatea nu este cumva numai o relație aparte între diferite nuclee ale conştiinței.

Dintr-o altă perspectivă, a trebuit să optăm între a lua în considerare existența unui amalgam, a unei dispuneri anarhice, aleatorii, a tuturor „momentelor" conştiinței, a vizărilor sale (în înțelesul extins al conştiinței) şi a avea în vedere mai degrabă o organizare, existența unei *structuri*[74] în cadrul căreia între elementele componente există anumite relații pe care urmează să le descoperim, unele elemente fiind doar aparent diferite, fiind vorba în fapt de acelaşi element ce are fațete diferite, care în condiții diferite se comportă diferit. Optăm pentru a doua variantă, pornind de la premisa că armonia constituie una din legile care guvernează conştiința. Problema este importantă şi din perspectiva modalităților în care formulăm întrebările, utilizarea uneia sau alteia dintre variante orientând cercetarea, născând ceea ce se numeşte o cunoaştere prealabilă. După cum se va putea constata, am optat pentru varianta *structurii*.

Considerăm necesare două moduri de definire a conştiinței: o definire în sens restrâns şi alta în sens extins, care include şi conexiunile corporale[75]. De altfel, o ontologie existențialistă (pe care o intenționăm în aceste pagini) plasează cercetarea în zona existenței, existență ce poate

[74] Termenul structură este insuficient pentru simbolizarea a ceea ce intuim, folosirea lui având un caracter de trimitere la un anumit mod de *dispunere*.
[75] Conceptul de *Dasein* credem a fi aici cel mai indicat.

fi înțeleasă ca o regiune situată la interfața dintre individ şi lume[76]. Având în vedere preluarea unor modele pentru explicitarea conştiinței credem că tot ce e rodul unei gândiri poartă în sine amprenta unei conştiințe. „Amprenta" înseamnă şi proiectarea în exterior a unor modele „interioare" conştiinței. Astfel, modelele explicative utilizare reprezintă cumva „regăsiri de sine" ale conştiinței.

Topografia conştiinței, pe care am avut-o în atenție de-a lungul întregii cercetări, o înțelegem ca având în principal conotații ontologice (gândind din perspectiva faptului că *este* şi că îl consacră pe *este*). „Construcția" ei pleacă de la ceea ce ni se arată ca „efect"[77] al „funcționării" conştiinței, de la fenomen, înaintând spre legăturile cu regiunile şi domeniile corespunzătoare, într-un flux continuu de la fenomen la ceea ce el exprimă şi invers, desluşind contururi şi organizări ale conştiinței, în primă instanță virtuale, consistența „construcțiilor" fiind bazată pe felul de-a fi[78] al conştiinței.

2.1.2. De la determinații la limite

Paradoxul oricărei *determinații* este că ea limitează existența în acelaşi timp în care o consacră. *Determinația* are un dublu sens: ea determină (limitând) existența la *ceva*, dar, în acelaşi timp, ea spune ceva despre existență, îi dă o tuşă, o trăsătură. Putem spune astfel despre determinații că sunt moduri de a fi, ele aparținând într-un mod esențial ființei. Fiecare *determinație* deschide un domeniu al posibilului existenței; existența este *determinată* să fie într-un fel sau altul, ceea ce înseamnă, în acelaşi timp, că este limitată să fie aşa, dar şi că prin aceasta i se deschide un posibil de-a fi în indiscernabilul neantului. *Determinația* joacă un rol asemănător pe care forma îl joacă pentru materie în existența lucrului. Deci fiecare *determinație* deschide un domeniu al posibilului existenței; *Dasein*-ul este smuls din neant tocmai de determinații. Ajungem astfel la o ambiguitate esențială a *Dasein*-ului: el este limitat tocmai de ceea ce-i dă posibilitatea de a fi, îl conturează ca existență. Şi invers, ceea ce *înființează Dasein*-ul, *determinația*, îi şi limitează existența. Acesta este motivul pentru care spunem că domeniul libertății nu este posibil decât în cadrul unor limite; orice nelimitare îl aruncă în neant prin imposibilitatea atribuirii vreunei caracteristici.

[76] Aici *hipersfera* satisfăcând mai multe intuiții.
[77] Nu dorim să recurgem la o relație de cauzalitate propriu-zisă înainte de a-i fi lămurit modul de-a fi. Avem în vedere şi perspectiva *cauzalității inverse* (a determinării dinspre viitor) evidențiată de Sartre.
[78] Acest fel de-a fi al conştiinței l-am denumit deseori şi ca *funcționare,* încercând în acelaşi timp să nu ne lăsăm prinşi de trimiterile sale la un univers de discurs mecanicist pe care utilizarea acestui termen tinde să-l deschidă de fiecare dată. Totodată, noțiunea *funcționare* trimite la relația creier-conştiință (domeniile putând fi gândite şi din perspectiva rețelelor neuronale) a cărei abordare am încercăm s-o evităm în cadrul acestei lucrări.

Putem gândi *determinațiile* şi drept *categorii* ale existenței. Ne întrebăm însă dacă acestea trebuie privite ca fiind obiective, ca aparținând oricărei existențe, ori sunt de fapt categorii eidetice, forme sub care este posibilă vizarea unei ființări de către conştiință? Într-un elan de fidelitatea față de cercetările fenomenologiei optăm pentru a doua variantă. În acest caz ne referim la înțelegerea altei existențe (la ființa-altuia-pentru-noi) sau la înțelegerea propriei existențe (la ființa-pentru-sine)? În cazul înțelegerii de sine ajungem la situația în care conştiința îşi prescrie sieşi moduri de a fi (de a fi pentru sine)[79]. *Dasein*-ul care se vizează pe sine ştie cumva că nu-şi este accesibil decât sub forma în care el se poate viza, ştie că-şi prescrie propriile legi de-a fi (ca a fi cunoscut) pentru sine, având în acelaşi timp presimțirea posibilității de a depăşi această limitare impusă de conştiință înspre altceva[80]. Libertatea ne este dată tocmai de ceea ce ne limitează. În acest paradox considerăm a fi situată esența tragicului. Dorim să fim cât mai liberi, însă libertatea împlinită (care ar însemna ceea ce Sartre numeşte *a fi propriul fundament*) conform idealului *Dasein*-ului ar anula pe *a fi*. Limitele noastre[81] nu au doar rostul de a ne mărgini domeniul Libertății, ci ele despart totodată ființa de neființă. Forțarea absolută a Limitei îl anulează pe *a fi*[82].

Nu numai că limita pe care o determină *vocea speciei* separă individul de specie, ci şi constituie, în acelaşi timp, un mod de-a fi al individului. Ca limită ea are o aparență de artificialitate sau, mai bine spus, un caracter ambiguu. Acest domeniu al existenței sale, al său şi în acelaşi timp al *altcuiva* (al speciei; dar acest *altcineva* este în bună măsură *sine* prin *determinațiile* preluate) este folosit deseori de individ ca o cale de transcendere a existenței personale. El este, într-un fel, legătura sa cea mai intimă cu timpul: prin strămoşii săi este legat de trecut, prin viața sa – de prezent, iar prin intermediul copiilor îşi simte viitorul. „Ştirbirea" acestui domeniu în cazul unor persoane care nu pot avea copii dă naştere unor limite ale existenței care, la rândul lor, atrag un domeniu al tragicului cu un spațiu extins[83] până aproape de coincidența celor două.[84] Domeniul numit *interesul speciei* (ceea ce dintr-o anume perspectivă numim interesul speciei dintr-o alta poate să figureze ca interesul individului, fiind de fapt vorba de aceleaşi conținuturi, numai sen-

[79] Este posibil ca din acest cerc să se nască intuiția altui mod de-a fi.
[80] Presimțirea nu are aici un sens mistic, ci denotă o *cunoaştere* născută pe marginea conştientizării limitelor propriilor posibilități de cunoaştere (această *pre-cunoaştere* poate fi descrisă şi ca *pre-reflexiv*, ceea ce înseamnă cumva o cunoaştere de dinainte de cunoaştere).
[81] Când vorbim de *sistemul limitelor* vom folosi termenul *Limită*.
[82] Ori reprezintă dorința de identificare cu Dumnezeu, Limita constituind şi o astfel de separație.
[83] Din această perspectivă vom observa diferențe între domenii în ceea ce priveşte raportul dintre întinderea domeniului şi cea a spațiului (acest raport putând constitui un criteriu de ierarhizare a tragicului).
[84] Considerăm necesar să vorbim de *margini* în cazul domeniului şi al spațiului, pentru a evita noțiunea de *limită* ce are un rost aparte în structura lucrării; nu trebuie să înțelegem marginile ca rupturi bruşte. Ne întrebăm dacă domeniul, în special în ceea ce priveşte domeniul tragicului, nu se pierde în contururi din ce în ce mai vagi, dacă la periferia sa nu apare o zonă a tragicului cu o intensitate descrescătoare?

surile în care se încheagă aceste conținuturi sunt diferite) este strâns legat de cel numit *sexualitatea individului*; există zone de coincidență totală şi zone de afirmare separată. Credem că principalul motor, orientarea fundamentală a domeniului sexual,[85] vine dinspre domeniul *interesul speciei*[86]. Luăm în considerare faptul că impulsurile sexuale ne sunt date, în esența lor, de un *ceva* incontrolabil peste care s-au suprapus straturi întregi de contexte (şi situații), dând ceea ce am putea numi *viața sexuală*; aceasta având ca esențială o dublă finalitate: trăirile sexuale şi perpetuarea speciei. Accentul pus pe unul sau altul din cele două elemente dă sensul vieții noastre sexuale. Schema prezentată are un caracter simplist, pe tot acest „traseu" putând interveni o mulțime de alte elemente. Spre exemplu, putem avea o dublare a instinctului sexual cu impulsuri venite dinspre societate care deseori dau o anumită orientare a instinctului potențându-l (ori dimpotrivă). De asemenea, obiectul dorinței noastre sexuale cunoaşte modelări sociale, frumosul din această zonă având propria istorialitate redată deseori prin termenul de *modă*. În lipsa divinității, singura forma de supraviețuire a omului îi vine prin intermediul copiilor. În acest caz, conflictul de interese dintre individ şi specie se diminuează până la a dispărea.

Un exemplu de raportare la determinații îl putem da pornind de la câteva din ideile Simonei de Beauvoir: analizând transformările care au loc în organismul femeii (accentul fiind pus pe tulburările ce însoțesc menopauza) autoarea ne spune: „În această conjunctură, ca în multe altele, nu atât din propriul trup provin stările de rău ale femeii, ci din angoasa cu care le înregistrează"[87]. Ele sunt determinate de modalitatea proprie de a trăi faptul de a te afla într-o anumită situație, de modul în care se leagă proiectele fundamentale de ceea ce oferă evoluția biologică, sensul evenimentelor biologice luând naştere în orizontul acestor proiecte. Şi, ca față de orice situație, gama raporturilor cu acest eveniment biologic poate fi variată, plecând de la înglobarea totală a acestei situații în existența proprie, în proiectul fundamental (sau modificarea proiectului fundamental în funcție de această situație) şi mergând până la respingerea ei totală. Raportarea la o situație intră în cadrul larg al raportării la determinații; în exemplul dat la o anume *determinație*. Această raportare antrenează deschideri particulare ale domeniului libertăți ce corespund acelei determinații, respectiv ale spațiului libertății. Astfel, inadaptarea la o anumită *determinație* accentuează disputa cu limitele pe care ea le lansează, conducând totodată la o autolimitare a domeniului libertății: persoana refuză în mod conştient unele din posibilitățile existente în domeniul libertăți

[85] Am putea denumi această orientare ca fiind un proiect fundamental. Credem însă că tocmai un proiect fundamental stă la baza unui domeniu fundamental şi, pornind de aici, la baza oricărei orientări.
[86] Deci proiectul fundamental numit sexualitatea personală (ori viața sexuală) este proiectat şi cu influențe din acest domeniu.
[87] Simone de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 320.

aparținând acelei determinații, restrângând astfel dimensiunea domeniului. Conştiința având această orientare, acest mod propriu de asumare (sau neasumare) a *determinațiilor*, putem pune în discuție problema modurilor personale de „reconstruire" a domeniilor libertății, deseori ele nefiind suprapuse peste domeniile date ale libertăți. Vorbim astfel de o reproiectare a domeniilor libertății proprii, de un refuz, total sau parțial, al *determinațiilor* şi de o încercare de transcendere a lor. Evident, problema poate fi pusă şi în modul în care o abordează G. Liiceanu, respectiv a diferențierii între *determinațiile* absolute şi cele relative, arătând că cele relative se pretează la schimbări. Aceasta echivalează cu o introducere a unei ierarhii a *determinațiilor* în funcție de care se va organiza şi domeniul tragicului. Pe acelaşi subiect autoarea ne mai spune: „Femeia se simte diminuată pentru că într-adevăr constrângerile feminității o diminuează"[88]. Gândind feminitatea ca un „produs" strict cultural (ori cel puțin predominant cultural), Simone de Beauvoir încearcă (deseori cu succes) să arate limitele pe care societatea la impune pe această cale persoanei de sex feminin; ea evidențiază, predominant la modul implicit, cum pe *determinația* sexuală (ale cărei efecte – ca limite înnăscute – nu le studiază suficient) se suprapune într-un fel anume *determinația* culturală, potențând limitele antrenate de prima sau interacționând (intrând în consonanță) înspre restrângerea spațiului libertății femeii pe mai multe domenii în acelaşi timp; restrângerile libertății la care conduc cele două *determinații* depăşesc suma restrângerilor parțiale pe care le-ar putea induce fiecare în parte. Anticipasem ceea ce vroiam să spunem, respectiv că dincolo de limitele induse de fiecare *determinație* în parte trebuie gândit un model de interacțiune a tuturor *determinațiilor*, care poate conduce la trasarea unor limite al căror contur rezultă din analiza separată a fiecărei limite. Altfel spus, ia naştere o altă *entitate* (în cadrul *peratologiei*) care poate da seama de alcătuiri particulare ale limitelor persoanelor, un fel de punct de aglutinare care antrenează în diferite combinații fiecare *determinație* cu limitele ce le compun (sau pe care le induc). Această *entitate* ar putea purta numele de destin, sau existență ori altceva. Poate că numele de *existențial* ar fi mai adecvat încercării de a descrie modul în care ia naştere spațiul Libertății prin combinarea *determinațiilor*. De fapt, ne aflăm în fața unei probleme de metodă: pornind de la existență am dedus *determinațiile* drept concepte teoretice ce sprijină explicitarea libertății (cu limitele ei) existenței. Acum parcurgem drumul invers, de la postulatele teoretice înspre regândirea existenței ca întreg, însă din perspectiva libertății. Cum putem numi această metodă? Ce ne garantează că ambele „drumuri" (inducția şi deducția) sunt corecte? Ce din această metodă provine din fenomenologie? Putem gândi că de fapt *determinațiile* descoperite sunt categorii ei-

[88] *Ibidem*, p. 136.

detice prin intermediul cărora conştiinţa poate să acceadă la un sens al existenţei? Cu ce predeterminări vine conştiinţa în a semnifica existenţa? Din acest punct de vedere tragicul este legat de conceptele de libertate şi limită, el fiind integrat în acest univers de sens. Altfel spus, cercetarea noastră asupra tragicului se desfăşoară predominant într-o lume de sensuri preexistente (care poate fi *lumea* descrisă de fenomenologie). Întorcându-ne la citat, putem spune că femeia se simte limitată de poziţia ei socială de femeie dar îşi presimte (sau vede) alte limite ca fiind cele reale, un spaţiu al libertăţi mult amplificat pe fiecare domeniu în parte. În felul acesta descoperim o situaţie în care coexistă două rânduri de limite: unele impuse de un anumit context (în cazul de faţă trebuie să fim de acord cu autoarea că este vorba de un context socio-cultural) şi altele accesibile doar dacă ar putea fi depăşite primele[89]. Vedem astfel o interferenţă a limitelor provenite dintr-o *determinaţie* în spaţiul altei libertăţi, descoperind astfel o secvenţă din mecanismul de interacţiune al *determinaţiilor* a cărui cercetare ne-am propus-o. Analiza relaţiilor dintre determinaţi ar ajuta la conturarea acestui mecanism. Spre exemplu, între *determinaţia* numită *sex* şi ce numită *contextul socio-cultural* am putea observa o relaţie de subordonare a primei la cea din urmă; spaţiul libertăţii[90] ce ia naştere în jurul datului numit *sex* variază, în anumite zone ale sale, în funcţie de contextul social.

Revolta tinerei împotriva lumii care o apasă este una mai mult formală: „se mulţumeşte să-şi exprime revolta în sânul unei lumi stabilite, ale cărei frontiere şi legi se păstrează”[91]. Această ambiguitate este un dat biologic şi cultural al existenţei feminine: „Atitudinea fetei se defineşte în mod esenţial prin faptul că, în tenebrele angoasante şi în reaua-credinţă de care face dovada, ea refuză – acceptând-o – lumea, ca şi propriul ei destin”[92]. Autoarea indică şi situaţii în cadrul cărora tânăra nu are acelaşi gen de comportament, în care ea dă un sens nobil tuturor acestor presiuni. De remarcat că în acest zbucium putem zări izvorul unor tragedii; fideli fiind metodei propuse, să căutăm limitele în jurul cărora se iveşte domeniul tragic corespunzător! Nu putem vorbi aici de limite precise în sensul *determinaţiilor* fundamentale ale persoanei pe care le-am acceptat până acum. Aceste limite sunt unele compuse, ce iau naştere la interferenţa unor determinaţii. Astfel, avem pe de o parte *faptul de a te fi născut cu un anume sex* şi de cealaltă parte *faptul de a te fi*

[89] De fapt, nici ultimele nu pot fi concepute ca fiind absolute dacă gândim că pentru Simone de Beauvoir ele sunt identice cu cele ale bărbatului, în cazul căruia nu le-am considerat ca fiind definitive.
[90] Determinaţia suportă cel puţin trei perspective: cea *internă* în care vorbim despre limitele pe care ea le induce, cea externă, în care avem în vedere conturarea unei existenţe, şi cea a libertăţii în care vorbim de spaţiul libertăţii care ia naştere *în jurul* acestei determinaţii, în *interiorul* limitelor trasate de ea. Determinaţia constituie astfel o trasare a unor limite care delimitează ceva, respectiv un spaţiu al libertăţii; libertatea nu poate fi gândită în absenţa acestui mecanism.
[91] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 87.
[92] *Ibidem,* p. 87.

născut într-o anume regiune, într-un anumit timp, *într-o anumită religie* (dintr-o altă perspectivă putem spune: într-un anume context socio-cultural), determinații care vin să facă front comun, dând naştere unei limite generale compusă cumva din limitele fiecărui domeniu. Dacă luăm în considerare modalitățile diferite de raportare la aceste determinații (amintite şi de Simone de Beauvoir), şi implicit la această limită generală, constatăm că intervin anumite variații individuale în compunerea Limitei[93] ce sunt determinate de orientări personale ce-şi au izvorul în *cealaltă regiune a tragicului* respectiv în *regiunea Sensului* şi a *orientării conştiinței* (sau raportării la tragic ca modalitate de explicitare a acestei orientări). Ceea ce înseamnă că *determinațiile* pot suferi discrete variațiuni, modalități particulare de receptare, de raportare, deşi, într-un anume sens, cel mai adesea sunt nişte limite absolute din perspectiva „receptării" lor, a raportării la ele. Această situație ne conduce la ideea pre-existenței unui anumit segment din *domeniul tragicului*, unui *înainte de* (ce poate fi înțeles şi ca *odată cu*; deci a unui transcendental al tragicului[94]) afirmarea existenței sale. Credem că „animalitatea omului" o putem încadra în *determinația faptul de a avea un corp*. Putem sesiza o corelare a *determinațiilor* între ele: pentru a stabili în mod exhaustiv ce înseamnă *a avea un corp* (altfel spus, ce efecte are această *determinație* asupra existenței) trebuie să precizăm şi de ce sex este acest corp; putem zări legăturile care există şi cu alte *determinații*, cum ar fi societatea căreia îi aparținem (ştim că funcțiile corpului pot înregistra interpretări diferite în diferite societăți), timpul în care ne-am născut, locul etc.[95] În mod evident *determinațiile* nu pot fi postulate ca fiind izolate; pentru a reda conținutul oricăreia dintre ele avem nevoie să cunoaştem „întinderea" fiecăreia.

Putem avea şi o altă perspectivă asupra posibilelor fluctuații ale *determinațiilor* gândindule ca prezentând de fapt, fiecare dintre ele, două limite în acelaşi timp: una aparentă, în jurul căreia se nasc disputele, şi alta finală, de netrecut, ce poate fi doar presimțită şi care trasează de fapt hotarul până la care se poate întinde umanul. În intervalul dintre cele două limite este situat *posibilul Libertății* şi posibilul tragicului (ca *loc* de apariție) în acelaşi timp. În încercarea de a împăca existența unor variațiuni ale *determinațiilor* în funcție de persoană, care apar inițial indiferent de

[93] Desemnăm prin *Limită* ceea ce am numit limita generală.

[94] Transcendentalul tragicului îl înțelegem aici sub două forme: 1. ca *acel ceva* al fiecărei *trăiri a tragicului* ce se iveşte încă înainte de naşterea sensului de tragic (*în* conştiința celui care-l trăieşte şi *în* conştiința celuilalt), deci înainte de *calificarea* unei trăiri ca fiind trăire a tragicului; 2. sub forma „părții de sens" care-i vine dinspre sens şi care îi dă sensul de tragic chiar înainte de a fi calificată, la modul reflexiv (ca orice calificare de altfel), ca trăire a tragicului.

[95] Această conexiune a *determinațiilor* între ele naşte în noi intuiția unui *ceva* care facilitează aceste legături (care strânge laolaltă), sau care ia naştere în urma acestor legături; o definiție pe care am încercat-o a acestui ceva este *existența*; am putea să-i spunem chiar *Libertatea*. Tentantă este şi a utiliza noțiunea de *suflet,* ca fiind cel care leagă într-o totalitate elementele disparate dând întregul ce poate fi zărit sub forma Libertății.

efortul acesteia (spre exemplu apartenența la sexul masculin îmbracă grade diferite ce pot fi evidențiate în funcție de sistemul de măsură adoptat) ajungem la postularea a trei intervale, respectiv a trei şiruri de limite, ce intervin în conturarea *determinațiilor* noastre. Evident, încă nu am stabilit care este perspectiva din care privim acest proces de limitare: una obiectivă, ce priveşte fiecare limită (şi pe toate), *Limita* deci, ori una subiectivă, analizând-o strict din punctul de vedere al individului; altfel spus, modalitatea în care apare *Limita* ca general, care este modalitatea de analiză a interacțiunii limitelor.

Orice *determinație* deschide (sau închide) un *câmp al posibilităților proprii de-a fi*, având *linii de forță* (ce pot fi definite şi drept posibilitățile cu cel mai înalt grad de probabilitate) care-l orientează.

2.1.3. Cunoaşterea şi limita

Credem într-o legătură profundă între ontologie şi gnoseologie, diferitele moduri de a gândi determinând moduri de a fi corespunzătoare. Modurile diferite de a gândi se altoiesc şi ele în spațiul Libertății relevând moduri diferite de raportare la limitele proprii. Raportările particulare la limitele proprii dau naştere la structuri distincte ale spațiului libertății din fiecare domeniu. Iată cum alcătuirea diferențiată, în cazul fiecărui *Dasein,* a spațiilor libertății din domeniile aferente (ca şi variațiile individuale ale fiecărui domeniu) dă seama de trăsăturile individuale! Spațiile libertăți sunt un corespondent al modurilor particulare de articulare a fiecărei determinații cu existența. Însă până acum nu am vorbit decât de dependența proiectelor *Dasein*-ului de posibilul[96] existenței. Rămâne să descoperim cum se alcătuiesc proiectele în funcție de cunoaştere.

Cunoaşterea este în strânsă legătură cu libertatea, potențând-o. Spre exemplu, lecturarea „istoriilor unor existențe personale" (unor biografii sau jurnale) şi a istoriei în general poate aduce individului cunoaşterea mai multor posibilități de-a fi, mai multe scheme pentru a-şi construi proiectele proprii. A-ți proiecta existența (sau a-ți orienta proiectele ce vin să-ți constituie existența) ține de *o ştiință a proiectelor posibil de a fi formulate*. Proiectele existenței pot să depăşească spațiul Libertății, intrând astfel în dispută cu Limita, dar pentru a extinde spațiul Libertăți este nevoie de o ştiință a proiectării; astfel, pentru a cuceri spațiul Libertății proprii trebuie să ştii să-ți formulezi proiectele.

[96] Prin *Posibil* desemnăm ansamblul abstract a ceea ce constituie domeniile conştiinței, el fiind situat în zona dintre spațiul Libertății şi marginea domeniului; el exprimă totodată modalitatea de articulare a posibililor între ei.

Simone de Beauvoir consideră că lipsa unei prize asupra lumii, ce caracterizează femeia, îi determină acesteia o teamă de lume. Credem că necunoaşterea sau cunoaşterea inadecvată[97] dă naştere altor limite (domeniul libertății fiind depăşit de proiecte inadecvate ce încearcă să deschidă spațiul libertății acolo unde nu este posibil); aceste limite se creează la confluența mai multor determinații, la întâlnirea dintre limitele aruncate de mai multe determinații, conducând parcă la apariția unei determinații autonome (una virtuală să spunem): puținătatea mentală sau, mai bine spus, inadecvarea (ce o putem raporta la un nivel mediu din societatea căreia îi aparține persoana). Lumea este simțită în acest caz ca amenințătoare, imprevizibilă, proiectelor le scade îndrăzneala, fiind în acelaşi timp lipsite de orientare. Persoana se simte în acest caz oropsită; îşi poate accepta soarta (proiectată sub această formă) prin credința în destin, într-un păcat personal pentru care trebuie să plătească etc. Totul conduce spre o viață trăită la limitele tragicului, în care trăirile tragice sunt potențate şi perpetuate de proiecția unui sistem de limite care deschide în toate direcțiile spații ale tragicului[98]. În felul acesta, tragicul ajunge să reprezinte un sens al vieții. Dintr-o perspectivă pretins elitistă am putea numi această situare *prostie*. Perspectiva ontologică ne determină însă s-o privim mai nuanțat, încercând să-i conturăm conținutul şi resorturile. Prostia desemnează o treaptă inferioară a unui sistem axiologic ce încearcă să organizeze modurile particulare de cunoaştere; acest sistem axiologic nu este însă suficient fundamentat ontologic. În plus, în plan ontologic maxima diferență pe care ne-o putem permite este între autenticitate şi inautenticitate, preluând astfel o dihotomie a existenței trasată de Heidegger şi continuată de Sartre.

Până acum am identificat două puncte de legătură între libertate şi cunoaştere: primul stabileşte faptul că cunoaşterea determină în mod esențial proiectele fundamentale ale *Dasein*-ului, de ea depinzând posibilitățile concrete de deschidere a spațiului Libertății proprii, iar cel de-al doilea dezvăluie că cunoaşterea inadecvată (lipsa cunoaşterii) poate determina lansarea de către *Dasein* a unor limite false în funcție de care va tenta conturarea spațiului Libertății proprii; ceea ce conduce şi la o restrângere artificială (prin intermediul limitelor pe care le impune prin proiectele proprii[99]) a domeniului libertății.

Trebuie să considerăm oare cunoaşterea (raportat la posibilitățile diferite ce le sunt date oamenilor) tot o *determinație*? Țin de noi posibilitățile proprii de cunoaştere? Putem spune că omul care vrea să cunoască se va strădui în toate modurile posibile s-o facă. Dar ce determină

[97] Lăsăm la o parte aspectul relativ a ce înseamnă *a cunoaşte* la nivel individual.
[98] Deşi limitele par asumate, în acest caz ele sunt disputate tocmai prin faptul că persoana se simte apăsată de soarta sa; abia împăcarea senină reprezintă o formă de acceptare a limitelor (însă chiar şi în acest caz putem vorbi de o modalitate particulară de transcendere cel puțin a unor dintre limite).
[99] Într-un anume sens orice proiect fundamental lansează limite, deoarece el presupune alegerea a unora dintre posibilități şi refuzarea (ce poate fi înțeleasă ca limitarea la cele alese) altora.

apariția acestui *a vrea să cunoşti*? Nu cumva pentru *a vrea să cunoşti* trebuie să poți pătrunde mai întâi semnificația profundă a lui *a cunoaşte*, adică trebuie mai întâi să cunoşti, ceea ce ar conduce la apariția unui cerc vicios? Pentru a putea pedepsi, noi, ca societate, emitem o prezumție universală de cunoaştere, ce afirmă că fiecare persoană cunoaşte (ea transpare în prezumția legală că orice cetățean cunoaşte legea, aceasta fiind baza pentru ca el să fie pedepsit). În plus, pentru a acoperi şi această zonă (însă diminuând-o) am creat instituția *incapabilului* ce trebuie pus sub tutelă; de fapt, aceasta a apărut de dragul totalității, pentru a completa totul, pentru a nu permite goluri. În felul acesta, unei persoane care face ceea ce nu ne place (şi acest *ne place* este unul conjunctural din punct de vedere istoric) sau în cazul căreia constatăm că este incapabilă (în sens juridic) îi restrângem drepturile, cel mai adesea o internăm, ori o băgăm la închisoare. Cert este că dorim să pedepsim şi să nu mai vedem cel puțin o perioadă persoanele care nu fac ceea ce *ne place*. Prezumția de cunoaştere este neîntemeiată; nu avem nici o justificare de a pedepsi în baza ei. Cunoaşterea nu este accesibilă tuturor oamenilor, nici măcar într-o formă minimă, de cele mai multe ori fără ca ei să fie responsabili de asta. Pentru a fi îndreptățiți[100] să pedepsim ar trebui să vedem mai întâi care sunt factorii ce determină însuşirea uneia sau alteia din perspectivele asupra lumii. În afară de imposibilitățile individuale de a cunoaşte se ivesc şi cazurile proiectelor fundamentale diferite[101], considerate ca fiind antisociale. Chiar dacă acceptăm existența unei normalități[102] trebuie să ne întrebăm totuşi care este domeniul responsabilității individuale. Nu cumva cel mai adesea tratăm responsabilitatea societății ca fiind una individuală? Poate că ar trebui să judecăm infracțiunile comise de oameni în primul rând în funcție de efortul depus de societate pentru o formare adecvată (la normele impuse) a respectivei persoane. Pentru a ne linişti conştiința considerăm că el a fost liber să facă ceea ce a făcut. Dar aşa cum am arătat, pe acest plan libertate este dependentă de cunoaştere. Prezumând o cunoaştere egală nu facem decât să contribuim în mod conştient la sporirea spaimei unora dintre semenii noştri în fața lumii, a neînțelesului lumii; la sporirea tragicului în lume în varianta sa slabă, care nu duce la nici o transcendență, sau care transcende către suferință, amplificând-o[103].

Dacă luăm în considerare inadecvarea determinată de particularitățile modurilor personale de a fi, pe ce se întemeiază pretenția majorității că doar modul mediu de-a fi este cel justificat, în

[100] Termenul trimite la o apropiere a noastră de dreptate; însă noțiunea de dreptate, derivată parcă din cea de *adevăr*, este prea des folosită de asupritori.

[101] Luând în considerare cazul proiectelor fundamentale considerate antisociale ne putem întreba ce le determină orientarea generală în fața lumii, *teza personală de realitate a lumii*?

[102] Doar provizoriu, deoarece nu o putem face atât timp cât nu am fundamentat-o ontologic.

[103] Este întemeiată această perspectivă axiologică asupra tragicului? Credem că da, infinitatea aspectelor trăirilor individuale cerând introducerea unor nuanțe în definirea tragicului; aici am caracterizat tragicul dintr-o perspectivă teleologică.

funcţiile de atingerile aduse lui impunându-se pedepse?[104] Suntem parte a unora din *determinaţiile* sub care este aşezată existenţa semenilor noştri, prescriindu-le în felul aceasta anumite *spaţii* ale libertăţii, altfel spus, interzicându-le o parte din posibilii libertăţii proprii. Suntem nişte libertăţi care trasează limite; ceea ce înseamnă că trăirile tragicului survin în lume şi prin intermediul nostru. De multe ori suntem instrumente ale unor trăiri tragice ce survin în alte existenţe; şi asta din păcate nu numai pe calea empatiei.

Cum poţi să-şi fundamentezi existenţa pe tine însuţi în lipsa unei înţelegeri de sine? Când se iveşte această situaţie ea este o dovadă de religiozitate: crezi de fapt în propria persoană fără a-ţi fi dovedit cum exişti. Putem astfel vorbi despre eşecul încrederii (sau credinţei) în sine ca izvor de tragic.

Atenţia continuă asupra propriei persoane (să-i spunem efectul de oglindă) şi pierderea de sine sunt două raportări diferite la propriile limite şi implicit la tragic. În timp ce uitarea de sine este una din formele de transcendere a unor limite, atenţia continuă asupra propriei persoane are şi un aspect de „consacrare" a limitelor proprii; disputa cu limita poate îmbrăca şi un astfel de aspect paradoxal: atenţia asupra limitei o consacră[105], în timp ce atenţia orientată asupra proiectului propriu contribuie la transcenderea limitei. De unde rezultă că disputa cu limita în încercarea de confirmare continuă şi extindere a spaţiului libertăţii nu are drept formă de bază fixarea limitei cu privirea în mod obsedant, ci este marcată mai degrabă de proiectele *Dasein*-ului; de fapt, şi descoperirea limitei are loc în mod originar tot cu ocazia desfăşurării proiectelor proprii[106]. De aceea un *Dasein* fără proiecte existenţiale, care nu vrea să dea un sens propriu existenţei sale[107] are (îşi descoperă) mai puţine limite decât cel „posedat" de proiectele sale. Acesta este un efect al proiectelor care, deşi îi sunt proprii *Dasein*-ului, odată lansate, îl ţin captiv în ele, par că îl domină; de fapt este vorba de dominaţia deciziei proprii, ea fiind o expresie a libertăţii. Există şi o variantă slabă a acestei expresii a libertăţii care se apropie de posesia anterior amintită: susţinerea proiectului propriu are loc prin intermediul unei decizii continuu reluată a *Dasein*-ului în favoarea proiectului, această continuitate a deciziei (a proiectului) constituind una din tuşele caracterului. Dar, ca orice decizie (sau ca orice proiect), ea reprezintă o alegere dintre mai multe variante, din o seamă de posibilităţi de-a fi; ca în cazul oricărei decizii (ce dă sens libertăţii) este aleasă o posi-

[104] La capătul celălalt al acestei perspective se situează, în plan politic, creşterea excesivă a rolului minorităţilor bazată în special pe o culpabilizare a majorităţii. Dincolo de idiosincraziile determinate de faptul că venim dintr-o zonă a lipsei dezbaterilor democratice, este posibil să se ascundă un înţeles mai profund în toate aceste modificări de roluri.
[105] Conştientizarea limitei cu persistenţa atenţiei asupra ei riscă să-i întărească în ochii *Dasein*-ului imaginea de limită de nedepăşit.
[106] Celălalt mod de descoperire fiind indicarea lor de către ceilalţi.
[107] Sau care îşi doreşte ca sens tocmai lipsa de sens a existenţei, refuzând orice sens al existenţei proprii.

bilitate şi sunt în acelaşi timp refuzate altele. Pe parcursul acestui traseu decizional care constituie proiectul, apar momente în care, din anumite puncte de vedere, ar fi de preferat o renunțare la proiectul inițial sau, mai corect spus, este nevoie de o reproiectare.

2.1.4. Limita

Limitele pe care le luăm în considerare în ontologia tragicului nu trebuie înțelese ca având o existență spațială, nu trebuie să le sesizăm ca fiind un zid ce separă o lume de alta, ceva de altceva. Poate mai aproape de esența lor ar fi ideea unui contur nedefinit (abia presimțit). Poate că apropierea de limită este evidențiată (evidențiabilă) doar prin prezența tragicului, tragicul fiind astfel un semn al limitei.[108] Avem nevoie de o imagine a limitei mai aproape de esența ei. Încercăm un exemplu: o limită a existenței ar fi momentul dincolo de care dispare coincidența cu sine (eu nu mai sunt eu; adică moartea).

Limita este limita conştientizată; doar în preajma ei apare tragicul. În zona tragicului nu pot intra limitele obiective (teoretice), ci doar cele subiective. Sensul tare al limitei este limita trăită ca limită. Din această perspectivă nu putem vorbi de o conştientizare exhaustivă a limitelor în cazul tuturor persoanelor. Gradul de coincidență al limitelor ne vorbeşte despre gradul de omogenitate al unei comunități. În gradul de asemănare a trăirilor limitei (deci în gradul de asemănare a tragicului ca domeniu şi trăire) stă coerența unei comunități, acesta putând constitui un indicator în acest sens (alături de alți indicatori). Educația este (şi) un proces de dezvăluire a limitelor, de conştientizare a lor. Limitele ce rămân ascunse limitează de fapt mai mult decât cele dezvăluite, necunoaşterea limitelor proprii fiind o altă formă de limitare. Disputa cu limita (deci constituirea domeniului tragicului) deschide libertatea ca libertate (pentru fiecare domeniu în parte). Posibilitatea disputei este lansată abia odată cu conştientizarea limitei ca limită. Spunem *conştientizarea limitei,* înțelegând prin aceasta preluarea ei în modul propriu de-a fi. Cunoaşterea ce se raportează la limitele altuia nu presupune un raport esențial cu limita, ci doar unul teoretic. Într-un anume fel putem spune că libertatea este conştientizarea limitelor. Conştientizarea limitelor nu este resemnare în fața lor, deoarece în acest caz limita îşi pierde caracterul de limită şi devine barieră, hotar de netrecut, închisoare. A nu-ți trăi limitele ca închidere, ci ca deschidere înseamnă a fi liber. Libertatea poate fi înțeleasă şi ca o ieşire din închisoarea în care ne aruncă proasta înțelegere a limitelor. Limita devine zid de netrecut în cazul impersonalului *se*. Putem

[108] Dacă tragicul apare prin intermediul trăirii putem lua în considerare existența limitei într-un alt plan, ce are drept corespondentă în zona trăirilor o trăire a tragicului.

vorbi aici de caracterul ambiguu al raportului dintre societate şi limită: ea ne dă impersonalul *se* ce ne închide accesul la Limită făcând din ea graniţă[109]. Limita este prin esenţa ei permeabilă la anumite schimburi între ceea ce de-limitează; este aidoma membranei celulare de a cărei permeabilitate selectivă faţă de diverse elemente depinde viaţa celulei. Forma supremă de depăşire a Limitei este transcendenţa; este formă absolută de depăşire şi o depăşire către Absolut în acelaşi timp.

Discursul pe marginea adulterului şi a geloziei spre exemplu, aşa cum este el abordat de Simone de Beauvoir, este în fond o dezbatere pe marginea limitelor. Dacă necredinţa este un mod de-a fi al femeii[110], este vorba de un alt gen de limită, ce apare schiţat în mod implicit, care ne desparte pe noi de noi. Nu suntem aşa cum ne-am dori să fim, aşa cum ne proiectăm existenţa[111]. Dintr-o anumită perspectivă şi *absurdul*, ca problemă a existenţei, apare în gândirea lui A. Camus tot pe acest mecanism al limitelor ce ne despart pe noi de noi înşine. Putem încerca să definim această limită considerând-o ca apărută din cauza unei greşite proiectări; numai că atunci când constatăm astfel de „proiectări greşite" apărând în mod constant în istoria umanităţii ele trec la statutul de mod de-a fi, pot fi considerate permanenţe ale existenţei. Care sunt limitele concrete pe marginea cărora apare tragicul în cazul geloziei şi a adulterului? Din perspectiva unei moralei (structurată pe modelul kantian) putem crede că încălcarea normei morale nu poate fi considerată ca generatoare de tragic deoarece asta ar însemna să înţelegem ca aparţinând tragicului toate încălcările normelor morale. Însă cum nu ne propunem să lansăm vreo ideologie, şi nici să apărăm vreo una, plecăm de la dat, de la existenţa indivizilor, da la conflictul dintre normele sociale şi pulsiunile indivizilor, care este un conflict între dorinţele, aspiraţiile sau, în sens sartrian, între libertatea[112] unora şi cea a altora, un conflict între libertăţi. Faptul că întrezărim posibilitatea unor conflicte, unor confruntări între limitele ce le descoperim aici şi cele postulate de unii autori (spre exemplu G. Liiceanu) ne determină să luăm în considerare o etajare, o structurare pe mai multe planuri (inegale, poate, ca statut ontologic[113]) a limitelor, ceea ce ar avea drept consecinţă intro-

[109] În înţelesul comunist al termenului, unde graniţa nu avea rolul de a ne apăra de ceva, ci mai degrabă de a ne despărţi de alţii, închizându-ne în impropriul firii noastre. Tot o astfel de grănişuire ne caracterizează şi atunci când devenim dogmatici, când ne închistăm în propriile convingeri făcând din ele o închisoare, refuzând dialogul din teama ca acesta să nu ni le cutremure.

[110] Suntem în universul de discurs deschis de Simone de Beauvoir.

[111] Nu contează aici sub ce influenţe au fost elaborate aceste proiecte.

[112] Suspendăm pentru moment aplicarea principiului „libertatea mea sfârşeşte acolo unde începe libertatea altuia" ca nefiind încă fundamentat (în cadrul lucrării), el fiind de fapt o problemă a raporturile dintre Acelaşi şi Celălalt, a relaţiilor exterioare dintre limite. Avem nevoie de o punere între paranteze a acestui principiu pentru a sesiza zbaterile originare ale existenţei.

[113] Şi poate tocmai de aceea importante, deoarece schiţează o „ontologie graduală", o ierarhie ontologică ce, abia ea, ar putea constitui baza unei axiologii.

ducerea unor diferenţieri (în sens ontologic şi ca trăire[114]) în ontologia tragicului, o ierarhizare a trăirilor tragice. Ajunşi aici constatăm că, dată fiind problema unei posibile ierarhii a limitelor, deci date fiind dificultăţile de stabilire a unor criterii de verificare a limitelor[115], avem nevoie de un model structural al conştiinţei care să satisfacă aceste cerinţe.

Constatăm că ne-am întors la problema fundamentării tragicului, la nevoia definirii lui în mod adecvat, la necesitatea analizării tendinţelor elitiste în înţelegerea tragicului (dar şi a celor populiste ce încearcă să vadă tragic peste tot). Definirea tragicului prin intermediul limitei ne conduce la problema definirii limitei. Este evidentă existenţa unui cerc în care este musai să găsim o intrare prin definirea în mod corespunzător a unui element, pentru ca prin intermediu lui (prin raportare la el) să le putem defini şi pe celelalte. Care ar fi în acest caz elementul prim pe care trebuie să-l avem în vedere? Conştiinţa? Existenţa? Valoarea? Având în vedere că lucrarea este un studiu asupra existenţialismului vom recurge la cercetările existenţialiste, la metoda fenomenologică şi la cea hermeneutică în rezolvarea problemelor ce se ivesc.

Limita este una a subiectului; îi arată finitudinea. Însă subiectul *se întinde* pe mai multe dimensiuni, se desfăşoară *pe mai multe straturi* fiind limitat (limita trebuind a fi luată în consideraţie) pe fiecare dintre aceste dimensiuni. Ceea ce limitează (şi delimitează totodată, dându-i astfel conturul, forma, deci trasându-i existenţa *vizibilă*) este libertatea; în *interiorul*[116] limitei este situat spaţiul libertăţii. Conceptele de limită şi de spaţiu al libertăţi nu trebuie înţelese rigid, analogia cu spaţialitatea propriu-zisă având doar un rol metaforic, pentru a ajuta înţelegerea structurii[117] conştiinţei.

În această lucrare utilizăm următoarele sensuri ale limitei:

- limita ce nu limitează (limita domeniului);
- limita ce delimitează (limita faţă de celălalt; există o întrepătrundere);
- limita ce trasează conturul existenţei (limita ca hotar);
- limita ce limitează (limita ca închidere).

Putem gândi limita din perspectiva faptului că orice proiect ne limitează: orice proiect este o alegere a unei posibilităţi de-a fi din mai multe posibilităţi existente. Alegerea unei posibili-

[114] Acelaşi lucru exprimat în două moduri diferite.
[115] Nu avem încă un instrument obiectiv de măsurare a tragicului. Putem lua în considerare *trăirea* ca etalon, şi în funcţie de ea să propunem diverse măsurători ale intensităţii trăirilor indivizilor, subiective (senzaţii descrise, diverse modificări etc.) sau obiective (modificări fiziologice de genul transpiraţiilor, creşterea tensiunii arteriale etc.). După modelul detectorului de minciuni, am putea construi un detector de tragic (al trăirilor tragice) în încercarea de standardizare a trăirilor specifică postmodernităţii.
[116] Ca orice termen ce desemnează o relaţie spaţială în cadrul acestei lucrări şi această *interioritate* este relativă.
[117] Şi termenul structură îl considerăm insuficient în descrierea conştiinţei; însă el este cel mai aproape de intenţiile noastre în acest moment.

tăți (sau a unui „sistem de posibilități"), proiectul deci, reprezintă simultan şi alegerea unor limite sau constituirea unor limite prin alegere. Dacă avem proiecte fundamentale puține şi firave disputa cu Limita este şi ea firavă, fiind vorba de o adaptare la limite, un fel de a fi supus față de ele, de a te lăsa copleşit de ele. Acest mod de-a fi constituie de fapt tot un proiect fundamental, dacă gândim din perspectiva psihanalizei existențiale.

În interiorul limitelor (şi, deci, al Limitei) există o continuă tensiune, limitele tinzând continuu către individ (au tendința de a se colaba; forma maximă de colabare fiind moartea); deci există o tendință continuă de contractare a spațiului Libertății. Existența implică un efort pentru a păstra limitele în granițele lor inițiale. Sensul slab al transcenderii limitei prin intermediul copiilor îl reprezintă dorința ca ei să depăşească limitele a căror depăşire cădea în sarcina proprie. Aceasta este o formă a degrevării de responsabilitatea propriei existențe. Proprietatea reprezintă o proiecție într-un anumit domeniu a disputei continue pe care o avem cu limitele şi cu Limita; este o formă plastică pe care această dispută o ia.

Este evidentă legătura limită-libertate-tragic pe care o facem. Cum spațiul libertăți noastre este situat în interiorul limitelor (limitele dând într-un fel sensul libertății) şi cum limitele sunt gândite aici ca limite ale unui domeniu determinat, putem gândi libertatea ca fiind structurată pe domenii. În procesul descoperirii limitelor este implicată evidențierea *libertăților* proprii. Deci actul de a descoperi şi evidenția o limită nu trebuie privit ca unul care ne restrânge, ci sub forma unuia care ne deschide, evidențiindu-ne posibilul. În mod corespunzător, considerăm că trăirea tragică este una ce deschide către existența proprie, ce evidențiază posibilitățile ei, tragicul fiind astfel „un instrument" în folosul libertății.

2.1.5. Limita şi tragicul

Credem că trebuie stabilit conturul pe care-l îmbracă limitele; spre exemplu, în cazul diferenței: eşti alb şi nu negru, sau negru şi nu alb, unde apare diferența? Prin raportare la Celălalt. În acest caz este vorba de o limită ce se naşte prin comparație cu un alt mod de-a fi (să spunem un raport real-real; în cazul în care limita se conturează prin raportare la ceva dorit avem de-a face cu un raport real-ideal[118]). Şi diferențierile (specificările) pot continua. Presupunem că aceste diferențe (le avem în vedere doar pe cele amintite până acum) dau naştere la tensiuni diferite, la

[118] Asemănător *direcțiilor de potrivire* evidențiate de John Searle în abordarea intenționalității.

trăiri diferite ale tragicului[119]. În felul acesta descoperim, în alt plan, că sursa primă a tragicului este în conştiinţă (chiar şi pentru tragicul ivit la impactul cu limitele externe; dacă există aşa ceva), că tragicul este mediat de conştiinţă. Ceea ce ne conduce la postulatul: trăirile au loc „în conştiinţă", sunt mediate de către conştiinţă (polarizate mai curând): O trăire de care nu suntem conştienţi (în acest caz ar fi vorba doar de trăirile care intră în zona *conştienţei*) nu există, este imposibilă.

Din perspectiva explicită a tragicului putem sesiza această inadecvare ca fiind un conflict între sine şi lume, născut la limita (într-un sens greu decelabilă) dintre cele două regiuni ontologice; vorbim despre graniţa dintre sine şi lume deoarece este vorba de o limitare într-un singur sens, respectiv o limitare a omului, lumea fiind formată din totalitatea subiecţilor. Ajunşi aici constatam că se impune o clarificare funcţională a ceea ce înseamnă limita, aceasta putând avea atât sensul de hotar care desparte ceva de altceva (şi totodată pe acel *altceva* de *ceva*) cât şi sensul de limitare unidirecţională, de hotar care limitează într-un singur sens fiind permeabil (uneori ca şi inexistent) în sens invers. Credem că sunt posibile şi alte sensuri ale termenului limită pe care urmează a le descoperi pe parcurs. Constatăm că analiza am desfăşurat-o din perspectiva raportului dintre om şi lume; trebuie să luăm în consideraţie şi perspectiva relaţiei dintre doi (sau mai mulţi) subiecţi, analizând în ce raport stau limitele lor (într-o analiză *peratologică* profundă). Dacă imaginăm relaţia ca fiind asemănătoare cu cea dintre două materiale diferite atunci trebuie să luăm gândim imposibilitate contopirii şi, în acelaşi timp, coincidenţa limitelor „externe". Numai că aceasta este o imagine într-un sens strict spaţial (tridimensional); or, noi am postulat distribuţia libertăţii şi a limitelor ce o consacră pe mai multe planuri, în mai multe domenii (ce pot fi gândite ca dimensiuni). În acest caz, pentru realizarea unui model care să surprindă şi interacţiunile ar trebui să plecăm de la o schemă ce figurează contacte în mai multe planuri (credem că de fapt în mai multe dimensiuni, urmând a indica modul de-a fi al acestor dimensiuni) în acelaşi timp. Putem tenta figurarea unei astfel de relaţii în mai multe planuri (de fapt în mai multe dimensiuni, şi aici avem în vedere modelul *hipersferei*). Imaginea unui hotar (ce coincide cu limitele fiecăruia) ce desparte domeniile nu este adecvată, deoarece modalitatea de interacţiune între domeniile libertăţii fiecăruia din planurile corespunzătoare nu este cea a strictei vecinătăţi, ci mai degrabă una a întrepătrunderilor reciproce şi a unei contribuţii comune (chiar dacă în măsuri diferite) la constituirea domeniului libertăţii proprii. Credem că în acest plan nu este aplicabil postulatul „liber-

[119] Posibilă imagine: tragicul ca "diferenţă de tensiune" între două domenii ale conştiinţei. De observat că "diferenţa de tensiune" poate avea mai multe sensuri: dorinţe contradictorii, energii diferite etc.

tatea mea sfârşeşte acolo unde începe libertatea altuia"[120] dacă luăm în considerare faptul că restrângerea voluntară a libertăţii dintr-un domeniu poate determina o sporire a libertăţii în alte domenii[121]. Reţinem ideea că limita operează (nu am stabilit încă dacă automat, prin simpla ei existenţă, ori abia odată cu punerea ei în dispută) deschiderea unui câmp al posibilului tragicului (şi nu a realităţii lui, a apariţiei lui concrete). Astfel, în primă instanţă, cercetarea asupra ontologiei tragicului este o descoperire a posibilităţilor sale, a câmpului (sau domeniului cum l-am numit) posibilului său. Constatăm aici similitudinea dintre libertate şi tragic, ambele având un câmp al posibilului ale cărui limite pot fi atinse sau nu.

În discuţie era limita dintre sine şi lume. Această limită suportă şi o perspectivă inversă: necesitatea trasării ei ca act de consacrare (ori construcţie continuă) a individualităţii. Din această perspectivă putem vorbi de libertatea individului tocmai pornind de la momentul în care el (sau alţii) reuşeşte să pună un hotar între sine şi lume, adică să se individualizeze[122]. Gândindu-ne la opţiunile teoretice ale Simonei de Beauvoir trebuie să avem în vedere două modalităţi diferite de raportare la acest hotar (adică o structurare diferită a permeabilităţii lui), respectiv cea a femeii şi cea a bărbatului (ca tipuri generale, fără însă a exclude variaţiunile individuale). În acest sens, tendinţa femeii ar fi de minimalizare a acestui hotar (să-i spunem o tendinţă minimalistă), de contopire a ei cu lumea, în timp ce tendinţa bărbatului este de a reduce permeabilitatea hotarului[123] şi a întări astfel individualitatea. Lăsăm momentan deoparte metodele „subversive" ale femeii de întărire a individualităţii (de genul contopirii cu altul şi preluării libertăţii lui) şi cazurile în care bărbatul se lasă acaparat de lume (impersonalul *se* heideggerian pune problema unui mod particular de acaparare, de cădere la nivelul lumii, această stare fiind cea cotidiană, *Dasein*-ul aflându-se

---

[120] Sensul tare al acestuia fiind că libertatea mea nu trebuie să conducă la o restrângere a libertăţi altuia.

[121] O lege a libertăţi s-ar putea, din această perspectivă, întemeia pe următoarele postulate:

a) într-o existenţă „cantitatea" de libertate rămâne constantă de-a lungul întregii vieţi;

b) libertatea efectivă se extinde foarte rar (sau niciodată, fiind doar o tindere către un scop) peste întreaga libertate posibilă;

c) libertatea posibilă coincide cu destinul individului, pe care el îl împlineşte sau nu; deea de destin pune în discuţie un alt fel de-a fi al limitelor.

Poate fi dezvoltată această exprimare a libertăţi sub forma unor legi ce „fixează" (îi dă contururi mai precise) problema libertăţii (şi implicit a limitelor, deci şi a deschiderii domeniilor posibile pentru tragic).

[122] Mai corect spus, să se *personalizeze*, deoarece avem în vedere omul ca persoană şi nu ca individ, cea din urmp variantă reducând omul la o mulţime căreia i-ar aparţine. Or, în domeniul umanului, această reducţie ce ţine de modul de funcţionare a gândirii credem că nu este niciodată efectuabilă în totalitate, deoarece vom avea intuiţia existenţei persoanelor în orice vom gândi drept o masă de indivizi; pe aceasta o putem nega (un exemplu de negare îl constituie soldaţii unei armate aflate în război care încearcă să-şi privească inamicii drept indivizi şi nu drept persoane tocmai pentru a-i putea ucide mai uşor; de altfel, termenul *inamici* este situat în vecinătatea celui de *indivizi*, deoarece utilizarea celui de *duşman* presupune un contur care poate să-ţi stârnească niscaiva emoţii înainte de a te gândi să-l omori) ori o putem accepta începând să zărim *chipuri* care exprimă persoane.

[123] Luăm şi un sens mai profund al noţiunii de *hotar*, respectiv cel de a *hotărâ*, care este situat pe relaţia hotărâre-asumarea limitelor-libertate.

în mod obişnuit acaparat în acest chip)[124]. Trecerea de la acapararea pe care o exercită lumea, impersonalul *se* (ca formă de acaparare şi, în acelaşi timp, ca redare a acaparării), la autenticitate[125] se face prin intermediul angoasei (sau a „derivatelor" acesteia) care are o strânsă legătură cu tragicul.

2.1.6. Domeniul libertății

Postulăm o organizare a libertății pe domenii, acestea alcătuind împreună *Spațiul* (sau *Domeniul*) Libertății persoanei. Domeniul circumscrie un spațiu al libertății situat pe un anumit nivel sau, altfel spus, raportat la un anumit domeniu al conştiinței; vorbim despre libertatea politică, libertatea morală, libertatea sexuală etc. şi ne referim de fiecare dată la ceea ce se află „în interiorul"[126] domeniului corespunzător, respectiv domeniul politicului, al moralei, al sexualității etc. Fiecare domeniu al libertății îşi capătă conturul în funcție de limitele care-l închid (şi care-i dau hotarul, deci forma şi existența în acelaşi timp); libertatea, pe fiecare domeniu, este una limitată. Limitarea libertății comportă două sensuri: de îngrădire şi de lansare (ca posibilitate).

Libertatea ca trăire a persoanei în raport cu existența sa (sau ca tip de raport între existența sa şi ființă) este dependentă de posibil; sentimentul de libertate este dat şi de conştientizarea posibilității de a face anumite acte ce tind să împlinească sensul existenței proprii. Altfel spus, libertatea este în bună măsură orientată către *domeniul* ei. Cum posibilul poate fi înțeles şi din perspectiva proiectelor, libertatea ține în bună măsură de proiectele personale, de arta proiectării existenței în funcție de posibilii proprii. În sens tare, se poate vorbi de libertate doar *în* limitele trasate de *determinațiile* proprii. Există însă o diferență între ceea ce este dat şi ceea ce este dorit; din cauza unor inadecvări *Dasein*-ul poate să aspire la mai mult decât îi este posibil[127]. Aceste aspirații țin de libertatea gândului, ce pare a nu ține cont de limitele proprii. Este însă o diferență de regiune

[124] Precizăm că modalitatea în care Heidegger gândeşte Dasein-ul nu este tributară unei perspective axiologice, discursul fiind unul strict ontologic (nu luăm aici în dezbatere încă dacă abordarea ontologică trebuie să excludă orice interpretare ontologică).

[125] Trebuie să menționăm că aceste poziții postulate atât de Heidegger cât şi de Sartre sunt bântuite întrucâtva de lipsa unor cadre de referință, a unor sistem de raportare care să permită cunoaşterea a ceva ca autentic ori inautentic. Este drept, filosofii menționați încearcă să construiască acest cadru *aposteriori*, deci în bună măsură după postularea acestor situații ontologice.

[126] *A fi în* nu semnifică neapărat o interioritate, nu redă faptul că este vorba despre un conținător şi un conținut, nu trimite la un loc bine determinat, ci are în vedere reflectarea unui raport din cadrul unei structuri extrem de complexe. Deşi utilizăm destul de frecvent referiri spațiale ele sunt determinate în mod constant de limitele limbajului, de imposibilitatea de a tematiza fără trimiteri de acest gen. Dorința noastră este ca recursul la terminologia curentă (fie şi *curent filosofică*) să fie dublat de precizări exprese privind sensurile în care folosim termenii.

[127] Aşa cum, în varianta mai tristă, poate să aspire la mult mai puțin decât îi sunt posibilitățile. Cel mai adesea această neantizare este datorată lipsei de cunoaştere.

ontologică: gândul are propriul *spațiu* în care zburdă spre deosebire de corp a cărui regiune ontologică este mai restrictivă. Deseori confundăm cele două regiuni şi, cum nu ne putem urma întotdeauna gândul, ne vom simți lipsiți de libertate. Este vorba însă de o inadecvare: libertatea în sensul ei tare este legată de cunoaştere şi autocunoaştere. Sentimentul lipsei de libertate generat de o inadecvare este o lipsă de libertate dar într-un alt sens: necunoaşterea de sine înseamnă lipsă de libertate, ca de altfel orice lipsă a cunoaşterii privind rosturile existenței proprii. Acesta este un sentiment de lipsă de libertate determinat de o neînțelegere a libertății şi de o neştiință de sine. Principalul drum către libertate trece prin cunoaşterea de sine. Greşita elaborare a proiectelor proprii, identificarea drept posibili proprii a unor proiecte care nu țin cont de *determinații,* constituie cauze ale lipsei de libertate.

În acelaşi timp, libertatea suportă o influență şi din partea unor *indeterminanți*: ceva de genul sorții (*facticității*) o influențează. Putem forța introducerea întâmplătorului în viața personală, dar nu putem fi siguri că astfel nu am cădea într-un determinism riguros, în tentația de a explica pe baza cauzalității (sau alte relații de acest gen) totul. Poate că o *determinație* (indeterminată) de genul hazardului (am spune mai curând Dumnezeu, ca neînțeles) ar rezolva problema, ea fiind determinația *determinațiilor*.

Libertatea este o frângere a unui sens al existenței, o incompletitudine. În mod curent construim un model al libertății, plecând de la dorințele noastre dar şi de la ceea ce cunoaştem, la care raportăm diferitele situații existențiale. Pentru a putea vorbi de libertatea personală trebuie mai întâi să vorbim de modelul libertății pe care-l deținem. Construcția modelului propriu este orientată de aspirațiile personale, nucleul dur constituindu-l dorințele noastre; aspirațiile noastre pot fi gândite sub forma proiectelor. Construcția modelului începe dintr-o zonă a posibilităților de satisfacere a tuturor dorințelor, a tuturor proiectelor noastre. Schema primă ar fi: *nu* durerii, *da* plăcerii (chiar şi masochistul spune un *da* durerii tot pentru plăcerea proprie). Într-un fel, atunci când un nou-născut plânge, îşi plânge propria libertate. Relația plăcere-durere va constitui totodată un conținut semnificativ al modelului libertății proprii (multe din aspectele existenței putând fi reduse la variante ale acestei relații). Diferența dintre Libertate şi libertăți: Libertatea presupune o perspectivă ontologică asupra fundamentării libertății în timp ce *libertățile* au în vedere diferitele tipuri de libertate raportat la dimensiuni precise ale existenței.

Constituie un semn al libertății încercarea de a căuta sensul propriei existențe depăşind sensurile către care ne împinge societatea; depăşirea trebuie să aibă loc luându-le în considerare ca sensuri posibile, manifestând însă propria alegere şi nu lăsându-ne aleşi. Poate că forma tare a impersonalului *se* este vizibilă abia odată cu lipsa alegerii personale a sensului existenței proprii,

odată cu „căderea” la nivelul modelelor sociale cotidiene. Pe acest plan impersonalul *se* coexistă cu lipsa modelelor de existenţă liberă, de exemplele alegerii de sine.

A lua în centrul atenţiei libertatea proprie (ca atenţie excesivă asupra ei) reprezintă un mod nefericit de înţelegere a existenţei; apariţia libertăţii (în mod spontan în atenţie) ca problemă marchează momentul pierderii unei esenţe. Libertatea devine un subiect de dezbatere abia atunci când rolul religiei se atenuează, trădând o modificare de sensuri ale existenţei; ea ţine de afirmarea persoanei[128] ca subiect ale propriei creaţii, de mutarea accentului pe sine. Există o relaţie invers proporţională între postularea libertăţii proprii ca problemă şi „posedarea” libertăţii. Altfel spus, cu cât ne preocupă mai mult libertatea proprie cu atât vom avea mai puţină libertate. Libertatea proprie este (şi) un sens ce depinde de eforturile noastre de conştientizare a lui atunci când devine o temă a conştiinţei noastre. Oamenii liberi nu au obsesia libertăţii, ci pe cea sensului existenţei proprii. Observăm aici că limitele se conturează şi în funcţie de direcţia în care privim: dacă privim *de-a lungul vieţii* vedem două mari limite, naşterea şi moartea; dacă privim *de-a latul vieţii* vorbim de celelalte limite.

Una din tezele lucrării noastre este următoarea: drumul către libertate trece prin tragic; este motivul pentru care discuţia despre libertate apare atât de des în abordarea tragicului.

2.1.7. Raportarea la propria libertatea; autenticitate şi inautenticitate

A-ţi forţa limitele nu înseamnă neapărat a le depăşi; şi nici în mod necesar un bine, în sensul extinderii Libertăţii. Disputa cu limitele dacă nu vine dintr-o cunoaştere a limitelor şi a libertăţi, şi dintr-o chemare a libertăţii, poate să aducă numai tulburare, ceea ce echivalează cu o restrângere a libertăţii.

Simone de Beauvoir dă iubirea ca exemplu pentru o încercare de disoluţie a limitelor: „Ceea ce transpare din aceste cuvinte este dorinţa unei radicale distrugeri a fiinţei sale prin sfărâmarea limitelor care o separă pe femeie de iubitul ei”[129]. Iubirea faţă de cineva constituie un mod particular de a te situa în câmpul propriilor limite; ceea ce ne conduce la existenţa unor *posturi existenţiale*, a unor tipare preconstituite de modalităţi de existenţă. Avem în vedere „şabloanele existenţiale”[130] constituite de elemente de genul: dragoste, fericire etc. Libertatea este *pândi-*

[128] Momentul reprezintă într-un fel şi o trecere de la *persoană* la *individ*.
[129] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 387.
[130] Ce pot fi gândite şi ca fiind proiecte fundamentale; modele de proiecte fundamentale mai exact.

tă de aceste şabloane[131], de aceste posibilităţi de existenţă pre-constituite; ele reprezintă momente posibile pentru fiecare existenţă, chiar dacă, în principiu, ele stau sub simbolul inautenticităţii[132]; doar modalitate în care sunt trăite aceste tipuri de trăiri (altfel spus, gradul în care sunt conştientizate), într-un mod personal, descoperind şi analizând libera lor desfăşurare, sau trăirea lor după modelul comun unui grup de indivizi (ele având astfel atribuit un sens încă înainte de a se naşte şi având existenţa limitată la acest sens), poate face diferenţa între autentic şi inautentic pe acest plan. În sfera aceasta, a exista inautentic înseamnă *a trăi cum se trăieşte*, în umbra unor sensuri ale propriei existenţe luate de-a gata[133], prestabilite de către impersonalul *se*, iar a exista autentic presupune a lăsa frâu liber trăirilor în a-şi afirma propriul conţinut, sensul fiindu-le atribuit abia în urma efortului propriu de a le înţelege semnificaţia pentru propria existenţă. Nu dorim aici să fundamentăm un elitism existenţial, ci doar să indicăm două modalităţi diferite de a fi, să arătăm o diferenţă existenţială posibilă. Atribuirea adjectivului de *autentică* sau *inautentică* unei existenţe nu desemnează faptul că acea existenţă este situată întru totul şi tot timpul într-un mod autentic sau inautentic, ci cel mai adesea o diferenţă de accente. Nu este posibilă o existenţă care să fie atentă tot timpul la propriile trăiri atribuindu-le sensuri noi şi investindu-le (investindu-se în acelaşi timp) astfel cu originalitate; existenţele autentice preiau şi ele o mare parte din sensul trăirilor proprii[134] de la nivelul lumii. De altfel, autenticitatea nu este posibilă fără o continuă raportare la sensurile vehiculate în lume[135] (în special într-un anumit plan al lumii), bogăţia propriei existenţe fiind posibilă doar în contextul altor existenţe (în special în contextul unor existenţe *pline*[136], ce-şi caută sensul propriu, deci care sunt autentice).

---

[131] A spune *pândită de pericolul acestor şabloane* este prea mult, deoarece ele fac parte din existenţa cotidiană, la ele aderând, mai devreme sau mai târziu, sub o formă sa alta, fiecare persoană. A afirma în mod neutru existenţa acestor şabloane pare prea puţin.

[132] Nu poate fi gândită autenticitatea ca existând tot timpul în toate domeniile; altfel spus, cotidianul îl reprezintă inautenticitatea, şi noi stăm sub semnul cotidianului în cea mai mare parte a activităţilor noastre. Inautenticul astfel prezent poate fi însă contaminat de autenticitate; mai exact, starea de autenticitate în anumite domenii (să le spunem tari) resemnifică ansamblul, inautenticul transformându-se (ca sens cel puţin) în autentic. Spre exemplu, privim cu respect şi interes activităţile cotidiene ale unei personalităţi chiar dacă altele sunt acţiunile care au consacrat-o ca personalitate.

[133] Putem numi existenţa inautentică *existenţă de-a gata*.

[134] Credem că preluarea unui sens pentru o trăire, mai ales în cazul (cel mai frecvent de altfel) în care sensul preexistă trăirii, influenţează în mod decisiv apariţia şi conţinutul acelei trăiri. Este şi cazul tragicului, sensul de tragic fiind *obţinut* de la societate, trăirea tragicului fiind modelată (şi) din această direcţie.

[135] Sensurile sunt vehiculate în lume şi, în acelaşi timp, îi dau caracterul de lume, *lumea* fiind în mod esenţial un sistem de organizare a sensurilor, un *orizont* care face posibil orice sens particular.

[136] Prin *plină* înţelegem o existenţă ce-şi caută propriul conţinut, iar prin *goală* înţelegem acea existenţă care este umplută cu conţinuturi de împrumut, gata făcute, scopul fiind doar acela de a o umple cumva pentru ca acea existenţă să nu se prăbuşească, să nu facă implozie; acest fel de umplere este o *umplere aparentă*, *conţinutul unei existenţe* fiind de fapt ceea ce are ea propriu. Această umplere forţată (aparentă) este determinată de faptul că orice existenţă pentru *a fi* are nevoie de un conţinut, fie el şi aparent; existenţa autentică are *un anume conţinut,* în timp ce existenţa inautentică *poate avea orice conţinut* (neavând de fapt un conţinut propriu; fiind o formă de „comun-ism").

Astfel, libertatea trebuie gândită şi din perspectiva acestor arhetipuri existenţiale, din punctul de vedere al necesităţii lor şi al limitării pe care o aduc. A iubi, a urî etc.[137] sunt modalităţi preconstituite de a fi în lume; existenţa noastră „este aşteptată" de aceste arhetipuri. Ele sunt cumva constitutive existenţei, chiar dacă devin evidente doar în anumite momente din parcursul desfăşurării ei. Ce determină apariţia acestor arhetipuri? Sunt ele inerente conştiinţei (aparţin persoanei) ori îi parvin exclusiv din lume? Se pare că ele constituie forme obiective ale existenţei; credem că sunt determinate de un anumit mod de-a fi al conştiinţei[138]. Structurarea conştiinţei pe domenii corespunde gândirii existenţei din prisma arhetipurilor la care se raportează continuu. Trebuie să gândim existenţa din perspectiva unei succesiuni de arhetipuri, iar libertatea este necesar s-o concepem şi din perspectiva raporturilor pe care le întreţine cu această succesiune a arhetipurilor în existenţă. În acest caz este vorba de libertatea în raport cu propria existenţă, ceea ce ne duce cu gândul la o formă particulară de libertate. Această formă particulară de libertate este legată de Libertate, la alegerea unui arhetip sau altul (nu sunt alese propriu-zis, în mod direct, ci într-un mod implicit, alegerea rămânând ascunsă ca alegere) ajungându-se ca o consecinţă a altor alegeri[139]. Relaţia libertate-arhetip trebuie s-o gândim şi din perspectiva raportării arhetipurilor la raportul *Libertate-Limită*, arhetipurile fiind un chip pe care-l iau diferite stadii şi variante ale disputei. Simplist spus, aflaţi „la suprafaţa" lucrurilor, considerăm ca fiind alese un arhetip sau altul, în timp ce chiar această alegere este parte a unui arhetip. În raport cu alegerea unui arhetip avem cel puţin două dimensiuni ale alegerii: alegerea arhetipului şi alegerile ce se desfăşoară înăuntrul arhetipului, stabilindu-i un conţinut sau altul, *în* fiecare arhetip fiind posibile atât inautenticitatea cât şi autenticitatea ce izvorăsc din modul de raportare la el.

Povara libertăţii îmbracă şi aspectul necesităţii de a hotărî în privinţa valorii. Putem considera libertatea ca fiind compusă din două momente: decizia (care este în definitiv o hotărâre axiologică) ce afirmă, cel puţin implicit, valorile la care persoana înţelege să adere sau pe care le creează, şi efortul necesar pentru susţinerea deciziei, care, în condiţiile atracţiei pe care o exercită modurile facile de a exista, simbolizează într-un fel o hotărâre continuu disputată şi continuu reluată. Este implicit vorba de un transfer al responsabilităţii existenţei proprii de la nivel individual

[137] Avem în vedere existenţa lor sub forma arhetipală întâlnită în lume şi nu sub forma unor trăiri izolate. De altfel, şi aceste „trăiri izolate" au o dependenţă esenţială faţă de aceste arhetipuri.
[138] Mod de-a fi care include relaţia conştiinţă-corp, deci *Conştiinţa* în înţelesul ei lărgit. Utilizarea termenului *Conştiinţă* vine să surprindă conştiinţa în totalitatea relaţiilor sale, fără ca aceste relaţii să fie analizate în mod exhaustiv; această utilizare constituie mai degrabă o punere în paranteze, indicând în mod general care este conţinutul acestei paranteze. Nu putem indica un corespondent biologic exact al conştiinţei, conceptul utilizat fiind mai degrabă o încercare de ipostaziere a uni structuri funcţionale complexe.
[139] Acesta este modelul principal; există şi alegeri speciale ale unui arhetip, când acesta este prins într-un proiect fundamental.

la nivel colectiv atunci când persoana aderă necondiționat la valorile propuse de ceilalți. Este, într-un fel, o dublă laşitate: aceea de a nu avea curajul să ia o decizie şi aceea de a nu asuma responsabilitatea unei decizii.

Nevoia de a putea face pe alții vinovați pentru situația proprie constituie unul din motivele renunțării la decizia axiologică personală, deci la propria libertate. În felul acesta înțelesul noțiunii de libertate cu care operăm este unul extins, încorporând şi ceea ce înseamnă *responsabilitatea*. Libertatea înseamnă a lua o decizie, a o susține prin actele tale şi a te considera responsabil pentru ea. A arunca vina pe alții sau pe altceva pentru consecințele unei decizii libere anulează libertatea. Dacă acele consecințe nu au depins de decizia proprie, fiind de fapt dependente de una din *determinații*, atunci nu a fost vorba de o decizie luată în spațiul libertății proprii, deoarece, aşa cum am mai amintit, spațiul libertății proprii este constituit în interiorul limitelor hotărâte de *determinații*. În felul acesta valoarea este dependentă de libertate, fiind constituită în spațiul libertății. Ceea ce ne conduce la concluzia că fundamentele axiologiei sunt aşezate în ontologie.

Putem vorbi despre o presiune pe care idealurile o exercită aspra persoanei. Ca încadrare, credem că morala *în* care ne-am născut intră la determinația *societatea în care ne-am născut*. Or, morala constituie în fond o limită cu care omul se află într-o dispută de un tip special. Idealul social cere ca persoana să interiorizeze morala astfel încât perceptele ei să devină pentru el valori. Acceptăm, în principiu, că morala (în înțelesul ei lărgit, adică incluzând şi legile) face posibil spațiul libertății individuale, apărându-l față de tendințele acaparatoare ale semenului. O problemă o constituie faptul că ea face mai mult decât atât, respectiv conturează un posibil al libertății personale, închizându-i simultan accesul spre alți posibili care altfel i-ar fi accesibili. În acest sens putem considera că morala este instrumentul prin care Istoria deschide şi totodată limitează spațiul libertăților individuale, impunându-i limite ce pot fi privite în două sensuri: ca hotare ce îngrădesc anumite posibilități şi ca jaloane ce trasează conturul posibilităților, chemând persoana să-şi trăiască întreaga libertate ce-i este accesibilă în interiorul acelei morale. Inevitabil, limitele hotărâte de morală deschid domenii ale tragicului.

De remarcat că, chiar şi din perspectivă istorică, prin „sita" moralei se pot strecura şi situații neprevăzute; altfel spus, mai există un tip de libertate, în afara celei permise de morală, în zona cazurilor neprevăzute de nici o normă. Orice morală are un „teritoriu al nimănui" asupra căruia nu şi-a întins mantaua şi zăbreaua, ținând de dinamica ei, apariția situațiilor neprevăzute fiind urmată, mai devreme ori mai târziu, de reglementarea lor. Ține de ingeniozitatea persoanei (ori de

presimțirea libertății proprii) descoperirea zonelor accesibile în acest sens.[140] Cum spuneam, morala o considerăm ca având două sensuri: *de închidere care deschide* spre un posibil al libertății proprii, în special ca libertate recunoscută de societate şi apărată de ingerințe[141], şi ca libertate ce închide, ce împiedică evadarea, limitând anumite posibilități ale persoanei. Dacă anumitor postulate ale moralei, în special celor care au rolul de a reglementa relațiile dintre indivizi, le înțelegem rostul (din perspectiva libertății), în schimb cele care derivă dintr-un anume înțeles al lumii, dintr-o religie, ca izvorând de la divinitate, sunt mai greu de acceptat *ad literam*, fără a considera că restrânge în mod nejustificat domeniul libertății personale.[142] Ceea ce impune cercetarea lor şi justifică încercările de a depăşi limitele pe care ele le trasează fără ca acestea să aducă măcar atingere libertății. În acelaşi timp, şi postulatele care apără existența societății trebuie repuse în discuție (dintr-un punct de vedere ontologic) pentru că ele protejează un anume tip de societate, de ordine, un anume gen de relații între indivizi.

2.1.8. Tragicul ca domeniu al conştiinței

Dacă dezbaterea asupra tragicului o situăm în domeniul ontologiei (avem în vedere, aşa cum am mai spus, o ontologie a tragicului), tragicul fiind situat în acea regiune ontologică „ocupată" de conştiință, atunci putem considera că este un demers firesc şi circumscrierea unui domeniu la tragicului. Domeniul tragicului constituie una din perspectivele tari în care omul poate fi definit; l-am putea descrie, preluând o noțiune lansată de G. Liiceanu, ca fiind fondul intim-străin.

În fond, ce este tragicul? Un sens pe care-l dăm anumitor trăiri, valabil într-un anumit sistem de semnificare. Ce caracterizează trăirea tragicului? Putem vorbi aici de reacțiile organice pe care le include trăirea tragicului, ele fiind determinate în special de ceea ce *se întâmplă* în conşti-

[140] Cum nu ne-am propus să aflăm care ar fi justul echilibru dintre constrângerile pe care le exercită o morală şi libertatea pe care o permite, chiar dacă şi în acest domeniu suntem convinşi că abordarea trebuie să plece de la ontologie, ne permitem să abordăm problema discontinuu, nesistematic.

[141] Nu am stabilit pe ce domenii se întinde această libertate.

[142] Trebuie să folosim concepte diferite atunci când ne referim la spațiul libertății cucerit de persoană (*spațiul libertății*) față de atunci când vorbim de libertatea posibil de atins ori descoperit (*domeniul libertății*). De ce distingem între aceste două feluri de libertate când libertatea este în genere înțeleasă ca posibilitate de a face ceva, fără a implica efectiv şi actul prin care acel ceva este făcut? Pentru că, pe de o parte, spațiul libertății proprii nu-l considerăm ca dinainte dat, ci el trebuie descoperit (cucerit) prin eforturile proprii (spre exemplu, pentru a avea propriu-zis libertatea de a te mişca trebuie să o conştientizezi tentând mişcarea, trebuie să desfăşori proiecte în acest sens; trebuie să o *cucereşti*, apoi să o *adăposteşti*, chiar dacă ea nu va fi ulterior *utilizată*), iar pe de altă parte credem că poate fi descoperit întregul spațiu al libertății abia prin descoperirea conturului limitelor ce o circumscriu, ce-i definesc extensiunea. Cum am postulat mai multe tipuri de limite, credem că abia trecând de limitele aparente persoana îşi deschide existenței proprii întregul spațiu al libertății proprii care-i este posibil (care-i este destinat).

inţă. Spunem *în principal* deoarece poate apărea şi inducerea unor trăiri tragice datorită unor trăiri „învecinate" cu trăirea tragicului, cum ar fi teama, spaima s.a. De fapt, trăirea tragicului poate fi deseori „îmbrăcată" (inclusiv în ceea ce manifestările corporale) de un *halo* de alte trăiri; uneori poate fi vorba de un proces la capătului căruia apare trăirea tragicului. Atunci când vorbim de manifestări ale tragicului legate de corp ne referim de fapt la *răsunetul* corporal al trăirii tragicului (caz în care avem în vedere o determinare a trăirii tragicului dinspre Sens) sau la evenimentele corporale cu caracter *prodromal*, care anunţă deci tragicul. Este evident faptul că există şi trăiri tragice legate de corp, determinate dinspre el: dacă o persoană pierde o mână ori fie şi numai un deget, evenimentul îi generează o trăire tragică[143].

Când vorbim de trăirea tragicului avem în principal în vedere conştiinţa, ca *sediu* al conştientizării trăirilor. De fapt, tocmai o anumită „organizare" a conştiinţei (pe care o vom defini în termeni fenomenologici ca *orientare, intenţionare*) permite apariţia trăirii tragicului. Dacă ea nu ar adera la un sistem de valori (sau dacă nu ar „secreta" unul) atunci nu ar mai fi posibilă această ruptură într-o ordine considerată firească. Tragicul este astfel un hiat în sistemul nostru de organizare a sensurilor, într-un fel anume în sensul pe care lumea îl are pentru noi. Tragicul poate fi deci înţeles, mai ales în ceea ce priveşte apariţia lui iniţială, şi din perspectiva unei lipse de sens ce survine în cadrul unui sistem de sensuri[144]; dar este o lipsă de sens care, paradoxal, semnifică, are un conţinut care-i este accesibil *Dasein*-ului sub forma de sens al tragicului.

În condiţiile în care tragicul se organizează „în jurul" sensului am putea vorbi de un domeniu al tragicului? Ce *loc* ocupă acest domeniu, unde poate fi situat? Tragicul „se găseşte" acolo unde ia naştere orice sens: în conştiinţă[145]. Putem vorbi de domenii ale tragicului doar întrucât acceptăm să vorbim de o organizare a conştiinţei sub formă de domenii, domenii care apar specificate în mod cotidian sub forma: conştiinţă morală, conştiinţă juridică etc., noţiuni prin care se încearcă îndeobşte să se redea o anumită orientare a conştiinţei în funcţie de un anumit aspect al

[143] Chiar dacă ceilalţi, în marea lor majoritate, rămân indiferenţi la acest eveniment. Trebuie să luăm în considerare şi efectul mass-media care reuşeşte să facă din evenimente potenţial generatoare de trăiri tragice ceva obişnuit, *tocind* în felul aceasta capacitatea persoanelor de a mai empatiza cu trăirile tragice ale altora ori de a le sesiza măcar ca atare.

[144] A nu se înţelege că esenţa tragicului este lipsa de sens, deoarece el este tot un sens. Aici avem în vedere caracterul lui de *ruptură* ce survine într-un sistem omogen ce-i excludea iniţial existenţa. Abia după contactul cu o trăire tragică (trăită într-o formă oarecare din cele posibile) tragicul *îşi găseşte locul propriu* în cadrul Sensului; însă chiar şi acest *loc propriu* nu are un caracter definitiv, sensul tragicului fiind un proiect ce va fi continuu în curs de completare (putând vorbi de *prinderea lui* în cadrul *tezei de realitate a lumii*).

[145] Punem în paranteză pentru moment implicaţiile corporale ale tragicului care exced simplul răspuns la o comandă dată de conştiinţă ori simpla rezonare la un *eveniment* ce se desfăşoară în conştiinţă.

existenței[146], aspect al existenței care, în fond, tot în conştiință a luat naştere. Nu vorbim de o topografie a creierului încercând să indicăm locuri concrete în care ar fi situat fiecare domeniu deoarece nu intră în intențiile prezentei lucrări analiza raportului conştiință-creier; nu negăm posibilitatea unei astfel de legături însă nu suntem pregătiți la acest moment a o aborda. Vom vorbi însă de o *topografie a conştiinței*, în cadrul căreia criteriul principal de organizare îl constituie *poziționarea* domeniilor conştiinței, într-un sistem în care *polii* de orientare sunt localizați în conştiință. Pentru a nu omite ceva nu vom recurge la o enumerare exhaustivă a domeniilor conştiinței; referirile noastre vor fi în mod principal la domeniul tragicului şi la domeniile legate de el (până acum am văzut ca fiind cel mai apropriat domeniul libertății). Am indicat anterior câteva trăsături ale acestui domeniu arătând că are structura posibilului (vizând posibilitatea apariției trăirilor tragicului) şi că *este dispus* în jurul limitelor create de *determinațiile Dasein*-ului. Când vorbim însă de *topografia conştiinței* nu avem în vedere o dispunere bidimensională a domeniilor sau cel mult în spațiu; după cum vom vedea pentru schițarea acestei topografii vom recurge la modelul *hipersferei*, pe care o considerăm până acum ca fiind cel mai potrivit model plastic pentru cea ce gândim a fi *structura conştiinței*.

Ce ne îndreptățeşte să vorbim de *ontologia tragicului?* Faptul că *realitatea* tragicului, ființa sa, este *în* (*într-o*) conştiință. De ce utilizăm conceptul de *domeniu al tragicului*? Deoarece avem în vedere o structurare a tragicului pe mai multe domenii din dorința de a-i înțelege resorturile, modalitatea de organizare şi funcționare, modul de-a fi. Tragicul din perspectivă fenomenologică implică şi cercetarea aspectului *noetico-noematic* pe care-l implică precum şi perspectiva câmpului tematic. Cum se constituie *tema* tragică (dar şi tema *tragic*, ele fiind suprapuse) şi care-i este constituția câmpului tematic? Trăirea tragicului am explicitat-o inițial plecând de la coordonatele introduse de R. Ingarden şi conform schemei spectator-obiect estetic-operă de artă introdusă de M. Dufrenne. Posibilitatea conştientizării propriei finitudini, ce intervine în naşterea tragicului, ne este dată de intuiția infinitului postulată de E. Lévinas. Din alt sens putem vedea atracția pe care o exercită infinitul asupra noastră (sau „variațiuni" ale acesteia) drept motorul ce „ne împinge" spre tragic. Credem că avem nevoie de a identifica ce anume de cheamă spre depăşirea limitelor pentru a fundamenta în mod corespunzător conceptul tragicului; atracția infinitului pare a constitui un răspuns posibil.

[146] Domeniile conştiinței sunt, într-un fel, orientări ale conştiinței față de dimensiunile existenței la care accede prin învățare, la constituirea şi menținerea cărora participă. Din această perspectivă ele pot fi gândite şi drept criterii de organizare a realului, excedându-l totuşi.

Am vorbit în mod repetate de depăşirea limitelor în analiza tragicului; trebuie să avem în vedere şi procesul de „limitare", de stabilire a limitelor. Limita conferă contur unei persoane; aşadar individualitatea este bazată pe limite. Absența limitelor echivalează cu disoluția persoanei. Tragicul unei existențe este dat în primul rând de această zbatere între nevoia de definire prin asumarea unor limite (a unui hotar spune G. Liiceanu) şi presiunea constantă exercitată de Libertate[147]. În contextul acestei tensiuni putem vorbi de „existența tragică", de tragicul ca existențial (nu neapărat în înțelesul lui Heidegger, dar pornind de la el) al omului. În felul acesta tragicul trece de la statutul de *ocazional*, prin rolul de revelator, la cel de element fundamental al existenței. Faptul că nu apare oricând şi la toți oamenii (să spunem în mod egal) este legat de atitudinea pe care o adoptăm față de el, față de autenticitate, de reaua-credință. Metafizica este depăşirea limitelor; de unde putem să deducem rostul metafizic al tragicului. Depăşirea limitei (forțarea ei) este trecerea către un Altul (al Aceluiaşi); este de fapt căutare de sine. În felul acesta tragicul devine un indicator al căutării de sine. La limită am putea spune: cu cât mai mult tragic cu atât mai multă autenticitate.

Ce îngrădesc limitele în cazul apariției tragicului? Proiectele *Dasein*-ului, respectiv un anume sens pe care *Dasein*-ul îl propune sau vrea să şi-l dea, să-l acorde vieți sale. În tragic asistăm la o blocare a unui sens al vieții pe care l-a proiectat persoana ce trăieşte tragicul şi, în acelaşi timp (sau tocmai de asta) la o afirmare a altuia. La ce duce limita ca vecinătate (ca hotar ce desparte dar şi învecinează – unind cumva – în acelaşi timp)? Spre exemplu, în dragoste limitele ce despart două persoane tind să dispară; dragostea reprezintă o presiune exercitată înspre disoluția limitelor (fie ea şi temporară) urmată de trasarea unui hotar comun, ambii parteneri urmând a se situa în interiorul noilor limite. Din această perspectivă putem defini dragostea drept comunitatea limitelor (mai curând a unor limite). Dragostea e în acelaşi timp o renunțare la unele libertăți (din libertate; ori poate nu) în vederea deschiderii unor noi domenii ale libertății.[148]

În încercarea de a releva inaptitudini ale femeii față de lume, Simone de Beauvoir aminteşte de ambiguitatea purtărilor tineri fete: „ea nu acceptă destinul pe care i-l hărăzesc natura şi societatea; şi totuşi nu-l repudiază cu hotărâre; este prea sfâşiată interior pentru a înfrunta lumea"[149]; „Fiecare dintre dorințele ei este dublată de o angoasă"[150]. Credem că se impune cerceta-

[147] Avem nevoie de un alt termen, o altă instanță, pentru a rosti această orientare continuă înspre depăşire a limitelor; în contextul filozofiei lui Lévinas am putea să-i spunem „atracția infinitului", nevoia de contopire cu el (de fapt presiune şi atracție; exterioară şi interioară în acelaşi timp; poate un non-unde).

[148] Putem vorbi aici de legi de compensare dintr-o perspectivă holistică? În acelaşi timp, renunțarea la unele libertăți se face din libertate ori sub presiunea anumitor necesități? Ori reenunțarea la unele în favoarea altora ori ultimele sunt îndeajuns de puternice pentru a ne determina să renunțăm la primele.

[149] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 83.

rea ambiguității din perspectiva potențialului ei de a conduce la trăiri tragice. Poate fi angoasa privită ca o zbatere în jurul unei limite? La ambiguitate se poate ajunge şi pe calea folosită de absurd, respectiv a insuficiențelor unei rațiuni care, atunci când este utilizată pentru înțelegerea existenței proprii conduce la contradicții. În cazul ambivalenței, valorile sunt situate pe același plan al existenței? Avem aici o contradicție între două valori care, la un moment dat al existenței omului, au o egală îndreptățire dar care nu pot coexista. Această situație trebuie gândită ca aparținând domeniului ontologic sau ca fiind generată de sensul pe care anumite lucruri le au pentru conştiință sau le capătă într-o conştiință? Lumea (ca lume de sensuri) așa cum este constituită (semnificată) se pretează la interpretări contradictorii din partea fiecărei conştiințe, ori fiecare conştiință re-semnifică într-un mod particular întregul, generând astfel ambiguitatea, contradicții? Altfel spus, dacă luăm în considerare o geneză a domeniului tragicului pe linia ambiguitate – absurd – tragic, trebuie să înțelegem că domeniul tragicului este făcut posibil de construcția lumii[151] sau abia conştiința cu contradicțiile sale, cu sensurile sale prin care reinvesteşte lumea cu realitatea unui *a fi pentru această conştiință* (am putea spune prin intermediul pentru-sinelui) generează de fiecare dată domeniul tragicului? Aşadar, limitele sunt limite doar ale *Dasein*-ului, independent de orice altceva, sau sunt limite ce-şi capătă conturul abia prin *faptul-de-a-fi-în-lume*, acesta fiind un existențial al *Dasein*-ului? Considerând că nu poate exista *Dasein* izolat în propriile limite credem că varianta medie se cuvine a fi utilizată în descrierea acestui tip de geneză a domeniului tragicului.

Reamintim aici că domeniul tragicului îl gândim ca fiind *zona* în care tragicul este posibil, dar nu neapărat şi real (adică nu este obligatoriu ca posibilul să fie împlinit prin apariția unei trăiri a tragicului), deşi abia prin intermediul trăirii tragicului[152] domeniul tragicului este confirmat. Dorința de a identifica domeniul tragicului este determinată de credința că aceasta este calea potrivită pentru o ontologie a tragicului, pentru a-i evidenția locul în existență. Distanța dintre *tragicul posibil* (altfel spus, posibilitatea apariției unei trăiri a tragicului) şi trăirea tragicului este acoperită de diverse alte raportări la acest domeniu cum ar fi: eschiva în fața tragicului, reaua-credință, refugiul în impersonalul *se* (deci variante ale inautenticității) s.a. Din această perspecti-

---

[150] *Idem.*

[151] Lumea fiind un *a priori* al tragicului, transcendentalul său; dar în acest caz suntem în varianta medie, de împăcare a celor două extreme.

[152] Considerăm ca existând o diferență între *trăirea tragică* şi *trăirea tragicului: trăirea tragică* este situată în sfera ființei-pentru-celălalt, deci este o trăire ce-şi capătă caracterul de tragic din partea celuilalt, ea necesitând un martor (este o trăire ce-şi capătă sensul de tragică de la celălalt), în timp ce *trăirea tragicului* este situată în sfera ființei-pentru-sine, e acea trăire ce este conştientizată ca tragică de către cel care o trăieşte. Suprapunerea celor două perspective nu poate fi exclusă (fiind însă imposibilă în același timp o suprapunere totală); pentru această coincidență a perspectivelor vom folosi tot formula *trăirea tragicului*, făcând astfel din ea un sens tare.

vă considerăm domeniul tragic ca inerent unei existenţe autentice. Totodată, încercăm să nu gândim eschivele din faţa tragicului dintr-o perspectivă axiologică[153], ci strict ontologică. Astfel, a evita în mod cotidian situarea *în tragic* (în domeniul tragicului) ţine de o rea credinţă ce se constituie într-un adjuvant al existenţei, un mecanism de supravieţuire, de inhibiţie a cauzelor ce ar trimite către inexistenţă. Aşa cum M. Heidegger începe analiza *Dasein*-ului pornind de la modul cotidian de-a fi, tot astfel luăm şi noi în considerare modul cotidian de-a fi raportat la tragic, respectiv eschiva[154]. Din această perspectivă autenticitatea şi tragicul s-ar situa pe acelaşi plan. Dacă la Heidegger angoasa în faţa morţi trimite la autenticitate, iar la A. Camus absurdul are (şi) rolul de deşteptare a conştiinţei, atunci ne considerăm îndreptăţiţi să vorbim de un rost al tragicului în zona conştiinţei de sine, în „transportarea" persoanei la modul de-a fi autentic, în descoperirea şi trasarea limitelor proprii ca limite ce se constituie simultan într-o depăşire a lor. Acum, depăşirea limitei (transcenderea ei mai corect spus, deoarece gândim predominant o deplasare într-un alt plan ce intervine odată cu depăşirea unei limite) are loc în mai multe direcţii, toate ducând de fapt la (ori având drept consecinţă) spaţiul libertăţii proprii. Putem astfel vorbi de „un salt peste limită" ce semnifică o reconstruire a limitei unui domeniu al existenţei la o oarecare „distanţă" faţă de cea iniţială, ceea ce poate fi înţeles şi ca o extindere a spaţiului libertăţii proprii pe acel domeniu[155]. Putem în acelaşi timp vorbi de o descoperire a limitei proprii, act care, dincolo de o aparentă stagnare, semnifică o descoperire de sine, o conştientizare a spaţiului Libertăţii proprii. Luăm în acelaşi timp în considerare trăirea limitei ca limită, ceea ce înseamnă şi acceptarea ei, acceptare ce poate fi urmată de o deplasare a atenţiei spre un alt domeniu, spre o altă limită ce aşteaptă să fie descoperită (deci implicit spre conştientizarea „altei" libertăţi) şi, eventual, depăşită; aceasta este o altă formă de depăşire (un sens slab al depăşirii). Am amintit şi o depăşire a limitei prin asumarea ei, respectiv cazul în care se produce o extindere a limitei, deci o restrângere voluntară a libertăţii dintr-un domeniu pentru a spori libertatea în alt domeniu. Toate acestea sunt raportări autentice la limită ce apar pe domeniul tragicului, consacrându-l în acelaşi timp ca domeniu al existenţei; fiecare din aceste raportări este, sau ar putea fi, însoţită de o trăire tragică. Domeniul tragic îşi capătă conturul tocmai pornind de la acest „ar putea fi". Ajunşi aici constatăm că avem nevoie de o definire corespunzătoare a termenului „trăire", de identificarea rostului

[153] Axiologia trebuind să fie, în opinia noastră, sprijinită pe o viziune ontologică care să-i asigure fundamentarea.

[154] Acest mod de raportare la tragic este specific epocii postmoderne, orice mod de raportare la tragic fiind de altfel unul determinat cultural. Din această perspectivă putem spune că o definiţie universală a tragicului poate fi gândită doar lăsând o marjă mare de variaţie ce va căpăta un contur specific în cadrul fiecărei culturi.

[155] Deoarece extinderea spaţiului libertăţii dintr-un domeniu nu antrenează neapărat o extindere a Libertăţii (ceea ce denumim în mod cotidian sub forma „o mai mare libertate", fiind posibile „contracţii" simultane în alte domenii determinate de extinderea în acesta).

trăirii în ansamblul existenței. Putem gândi trăirea ca unind în același timp mai multe domenii ale conștiinței, ca un fel de vârtej ce le antrenează pe toate ori pe mai multe dintre ele? Cum poate fi surprinsă această ipostază a conștiinței? Cum putem face legătura între domeniul tragicului din conștiință și trăirea tragicului? Spre exemplu, domeniul tragicului include posibilitatea empatiei unei tragedii, posibilitate care aparține conștiinței. În hermeneutica trăirii tragice vom avea în vedere și relațiile pe care domeniul tragicului le stabilește cu celelalte domenii ale conștiinței[156].

Dacă modificarea unei limite atrage variații și în altă limită atunci tragicul suferă modificări pe domeniile sale de apariție (adică în jurul limitelor unde ia naștere). Astfel, modificarea unei limite (tragicul fiind implicat – ca trăire – sau nu în transformarea acestei limite) atrage o modificare a domeniilor tragicului care aparțin limitelor consonante cu limita modificată. Este posibil ca această modificare a limitei (însoțită sau nu de o trăire tragică), cu ceea ce o însoțește (modificarea implicită a altor limite), să conducă la una din situațiile în care limitele se modifică fără să antreneze trăiri tragice în domeniul corespunzător. În ce măsură sunt posibile modificări ale limitelor fără naștere unor trăiri tragice? Problema principală o constituie aici modalitatea în care gândim limita, respectiv dacă mergem pe sensul ei tare, ca limită greu (ori imposibil) de depășit, ori pe cel slab, al numeroaselor limite ce ne stau la îndemână pentru a le depăși. În același timp, trebuie să avem în vedere două tipuri de determinații: unele care pot fi depășite și altele care sunt de nedepășit. Ceea ce conduce la ideea existenței a două tipuri de limite, sensul tare fiind în acest caz cel al Limitei ce nu poate fi nicicând depășită și pe marginea căreia se naște tragicul ca imposibilitate a depășirii.

Dintr-o altă perspectivă, în cazul tragediei luăm în considerare posibilitatea ca spectatorii să participe la trăirea tragicului fără să-l experimenteze propriu-zis (fiind totuși aproape de trăirea tragicului), participare ce antrenează o variație a limitelor proprii; suntem în acest caz în situația în care o limită este modificată nu printr-o trăire a tragicului în sensul tare al noțiunii (adică nu printr-o apariția a tragicului izvorând din propria existență, din confruntarea proiectului personal cu limitele proprii), ci printr-o participare la o trăire a tragicului. Altfel spus, avem și nu avem în același timp o trăire a tragicului, ambiguitate ce poate fi eliminată prin nuanțarea conceptului de *trăire* raportat la tragic[157].

Dacă acceptăm ideea existenței unei armonii între limite (chiar dacă armonia este vizibilă doar la nivelurile inferioare; rămân în același timp de precizat principiile acestei armonii), atunci

[156] Putem gândi domeniul tragicului ca fiind constituit și numai în zona relațiilor dintre alte domenii ale conștiinței; ceea ce nu îi anulează însă statutul de domeniu.
[157] Trebuie să vedem dacă această nuanțare nu introduce și necesitatea unor grade ontologice diferite.

este posibilă o lectură transversală, respectiv vedem schițate domenii diferite ale libertății plecând de la variația fiecărei limite. Ceea ce echivalează, într-un fel, cu apariția unei limite generale[158] compusă cumva din limitele secvențiale, dar fiind în acelaşi timp mult mai mult decât ele. Trebuie să luăm în considerare un domeniu al tragicului situat în zona acestei „macro-limite", domeniu ce înglobează cumva domeniile tragicului ce iau naştere în jurul fiecărei limite şi fiind în acelaşi timp altceva decât suma lor.

2.1.9. Autenticitatea şi inautenticitatea ca modalități de raportare la tragic

Existența autentică presupune tragicul, trăirea tragicului. De ce conduce la autenticitate angoasa în fața morții şi nu raportarea la limite, moartea fiind una dintre ele (cea mai importantă limită)? Altfel spus, de ce angoasa şi nu tragicul? Din această perspectivă putem să vorbim despre rolul revelator al autenticității jucat de tragic şi de calificarea unei existențe ca *autentică* sau *inautentică* în funcție de „doza de tragic" de care are parte („primită" sau „auto-administrată"). Modalitățile de evitare a autenticității sunt totodată şi modalități de evitare a tragicului? Nu în toate cazurile, însă există o zonă de coincidență între tragic şi autenticitate. Există de asemenea o legătură între tragic şi apariția profunzimii gândirii; în acest caz se apropie de statutul de unitate de măsură (una din unități) a profunzimii.

Tragicul şi tragedia reprezintă o smulgere a omului din cotidian, o aruncare a lui în autenticitate. Din această perspectivă asupra tragicului, având în vedere şi desfăşurările discursurilor filosofice pe domeniile esteticii realizate de filosofii cercetați, putem propune o integrare a esteticii în domeniul ontologiei, prin dezvăluirea unui rol profund ontologic al tragicului (ca mecanism dar şi ca trăire, ca existent, ca *existențial*), tragedia fiind o formă de evidențiere, de recunoaştere a existențialului numit *tragic*. Raportarea la acest existențial poate fi autentică sau inautentică. Tragedia poate fi înțeleasă ca „moment de autenticitate colectivă", ca ipostaziere, cucerire a autenticității în raportarea la tragic. Tragedia are un înțeles dinamic, asemenea unei lupte, o „cucerire" continuu reluată. Esențial este poate nu atât rezultatul imediat cât parcurgerea drumului. Tragediile pot fi privite ca legitimări ale tragicului ce creează posibilitatea (nu şi obligativitatea) autenticității în fața tragicului; tragedia poate fi un exercițiu de autenticitate în fața tragicului.

În lucrarea *Al doilea sex* Simone de Beauvoir conturează imaginea unei diferențe de limite între femeie şi bărbat, femeia fiind mult mai „limitată" raportat la anumite dimensiuni ale existen-

[158] Avem uneori senzația de a ne simți limitați de *Limită*.

ței. Dacă acceptăm această supoziție trebuie să luăm în considerare existența, cel puțin secvențială, a unor zone diferite de apariție a tragicului în cazul femeilor față de bărbați (cărora le corespund în acest caz şi posibilități diferite de receptare a tragicului), ceea ce conduce la o nuanțare a interpretării tragicului, respectiv la o specificare mai exactă a ontologiei tragicului[159]. În acelaşi timp apare problema unei regândiri a limitelor prin prisma diferențelor sexuale, *determinațiile* influențându-se reciproc[160]. Se naşte aici problema „sub-determinațiilor" sau a „limitelor secundare" necesare pentru a putea desfăşura o analiză în acest sens, deoarece toată discuția anterioară ar putea fi închisă prin faptul că ea se desfăşoară în cadrul aceleiaşi determinații, respectiv faptul de a te naşte cu un anumit sex. Însă insistând pe această analiză, chiar dacă trebuie să luăm în considerație „limitele secundare", putem descoperi legături existente între determinații şi influențele lor reciproce. Dacă faptul de te naşte având un anume sex determină redefiniri ale altor limite în funcție de aceasta atunci ipoteza existenței unor influențe între limite este confirmată. Într-un alt registru am putea spune aşadar că libertățile *parțiale* influențează în mod considerabil Libertatea şi prin modificările pe care şi le induc reciproc. Ceea ce înseamnă că libertatea nu poate fi definită ca o sumă a libertăților particulare, ci ca depinzând de ele într-un alt mod ce rămâne a fi descoperit.

Prin intermediul impersonalului *se* renunțăm în cea mai mare parte la cea ce ne conturează spațiul libertății proprii, la disputa cu limitele proprii, preluând de-a gata pe cel conturat de *ceilalți*. Hotărârea[161] limitelor proprii este transferată impersonalului *se*, preluând astfel hotare gata fabricate. Se ajunge astfel la o standardizare a limitelor, acestea devenind într-o mare măsură comune tuturor şi, implicit, la o standardizare a domeniului tragicului, ce este însoțită şi de o standardizare a spațiului libertății (putem gândi că standardizarea începe şi de aici, pentru că toate acestea sunt simultane). Această standardizare conduce la apariția *şabloanelor de trăire a tragicului*, indivizii[162] ajungând să trăiască în mod similar un tragic ce se iveşte în situații similare şi capătă sensuri şi rezolvări asemănătoare. Standardizarea tragicului este însoțită de o închidere a individului în perspective comune, acesta însuşindu-şi doar deschiderile ce *se* vehiculează. El

[159] De notat că şi în acest caz întâlnim, în cercetarea ontologiei tragicului, necesitatea analizei receptării tragicului, cu cele două forme ale sale: ca spectator, în cazul tragediei (altfel spus, cercetarea „păstrătorilor-adeveritori") şi ca martor, în cazul situațiilor ivite în mod cotidian.

[160] Trebuie să luăm în considerare sistemul determinațiilor (sau sistemul limitelor) şi să analizăm în acest context posibilitățile de influență reciprocă. Altfel spus, este posibil ca modificarea unei limite să antreneze variații ale altora, ceea ce ne-ar obliga să avem o perspectivă unitară asupra libertății, cercetând Libertatea în înțelesul ei general ca armonie (ca modalitate de armonizare a libertăților „particulare", ce-şi au locul în anumite domenii ale existenței).

[161] *A hotărî* îl înțelegem şi ca stabilind un hotar. A se vedea în acest sens G. Liiceanu, *Despre limită*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 6.

[162] Recursul la termenul *indivizi*, atunci când apare, are în vedere a reda poziția lor ontologică de elemente ale unei mulțimi tot mai unitare.

ajunge astfel impermeabil atât la diversitatea propriilor trăiri tragice (nu are un sens al lor ce se naşte din raportarea sa la ele, sens care să-i permită deschiderile necesare pentru sesizarea lor), cât şi la tragedie, personajele acesteia şi trăirile lor fiindu-i străine, parcă aparţinând unei alte lumi[163]. Se eliberează de angoasa stârnită de neînţelegerea lor aplicându-le etichete de „elitiste", de jocuri pure, fără legătură cu realitatea[164]. Intervine astfel distanţarea lor de artă. Cum însă resimt absenţa artei, ea corespunzând unei nevoi general umane, vor fi permeabili la *înlocuitorii* (de genul manelei) propuşi de impersonalul *se*.

2.2. Problema sensului în contextul tragicului

2.2.1. *Noesă* şi *noemă* în tragic

Conştiinţa este „o lume de sensuri" sau, mai bine spus, un „aparat" de semnificare şi decodificare de sensuri. În ceea ce priveşte tragicul, el este unul din domeniile în care sensul capătă o abordare mai profundă, orientează atitudini, determină acţiuni. În tragic sensurile ies din sfera purei teorii intrând în cea a trăirilor (trăiri care reprezintă, într-un fel, o rezonanţă a sensurilor în organism).

Dintr-o perspectivă fenomenologică putem spune că tragicul ţine (şi) de orientarea conştiinţei, de intenţia cu care se îndreaptă asupra unui eveniment. Putem astfel identifica două părţi în apariţia sensului de tragic: una *obiectivă*, respectiv evenimentul potenţial generator de tragic (pe care l-am gândit ca fiind apropierea de o limită, încercarea de a o depăşi), respectiv *evenimentul*, şi alta *intenţională*, subiectivă am fi tentaţi să spunem, însă este vorba de un *subiectiv-intersubiectiv* (ca orice sens de altfel).

[163] Într-un anume sens putem spune că omul acaparat de lume suferă o *dez-lumire*, o împuţinare a lumii; situaţia este datorată şi lipsei de perspectivă la care conduce prinderea *în lume*, aceasta făcându-i accesibilă o singură dimensiune, cea a vecinătăţii: nu vede decât ceea ce-i apare în jurul său (fără a vedea însă ceea ce *este* în jurul său).

[164] Putem spune şi ca aceşti indivizi suferă o împuţinare a realului, o restrângere a lui la posibilităţile de înţelegere în care s-au închis. Unul din semnele acestei situări îl constituie faptul că nu mai au întrebări, curiozităţi, mirări, ci doar convingeri, determinate de modul în care sunt copleşiţi de propria experienţă (pe care o obiectivează figurând aproape ca un Altul; de aici şi tendinţa de a vorbi despre ei înşişi cu un aer solemn).

Dinspre *latura obiectivă* putem vorbi de limită şi limitare[165], respectiv despre situaţiile care pot fi însoţite de evenimente generatoare de tragic.

Dinspre *latura subiectivă* trebuie să luăm în considerare apariţia orientării înspre descifrarea unui sens ca tragic[166], şi aceasta ţine de ansamblul *Sensului* ori, altfel spus, de orientarea existenţei în ansamblul ei (de proiectele fundamentale, în termenii lui Sartre). Din această perspectivă, dacă nu este vorba despre o înclinaţie patologică spre tragic (care devine în acest caz sensul vieţii), putem spune că tragicul relevă autenticitatea. Nu numai gradul de orientare către tragic este dat de ansamblul *Sensului*, ci există şi o acţiune inversă (un feed-back), tragicul orientând structurarea conştiinţei (inclusiv prin „îngroşarea" contururilor anumitor domenii).

Naşterea tragicului este legată de modul în care *este intenţionată* limita, ea putând chiar trece neobservată datorită pre-orientării pentru a nu observa limita (ce vine dintr-un refuz al tragicului ca proiect fundamental al conştiinţei), lipsa ei de semnificaţie în *ansamblul de Sens* al conştiinţei fiind generată de orientarea (în care intră şi dispoziţia afectivă) conştiinţei în ansamblul ei, de proiectul ei fundamental din acel moment. În felul acesta pot fi explicate diferenţele de preocupare faţă de tragic dintre diferite epoci, tragicul ţinând şi de orientarea generală în ceea ce priveşte sensul existenţei. Epocile orientate spre partea veselă a vieţii rămân în bună măsură indiferente faţă de tragic, în acest caz el fiind accesibil în special la nivel individual, însă în forme diminuate.

Sensul de tragic, cu trăirea corespunzătoare, poate apărea numai întrucât în câmpul tematic al unui eveniment există numeroase trimiteri la sensuri tragice (sau către domeniul tragicului). Pentru ca aceste trimiteri să fie posibile sunt necesare cel puţin două condiţii:

- să fie „depozitate" anterior sensuri tragice *în* conştiinţă; mai corect spus să fie cunoscute anterior sensuri tragice, acestea venind din două surse: viaţa şi tragedia[167];

- să existe o orientare (un proiect fundamental[168]) către trăirea tragicului ori către „confruntarea" cu propria existenţă, către autenticitate.

Din perspectiva orientării către tragic, ca predispoziţie pentru trăirea tragicului (ceea ce presupune şi o orientare pentru identificarea lui), aceasta aparţine în bună măsură societăţii. Pu-

[165] Vedem astfel că definiţia dată de G. Liiceanu tragicului este valabilă doar pe un anumit strat; este o definire de interval (ori de regiune, cu trimitere la regiunile ontologice). Ea este operantă în regiunea raportării la limită, a naşterii tragicului pe marginea acestei raportări, constituind o perspectivă la care am recurs în mod frecvent.

[166] Suntem aici în domeniul *sensurilor trăite* ce constituie o categorie aparte în ordinea Sensului.

[167] Există o pre-orientare înspre accederea la tragedie (tot astfel cum tragedia determină o orientare înspre *lecturarea* tragicului în existenţă) de ceva ce ţine de zona *non-thetică*. Ceea ce indică măsura în care accederea la tragedie este *subiectivă*.

[168] *Orientarea către* şi *proiectul* sunt, dintr-o anume perspectivă (să spunem din perspectiva filosofiei lui Sartre), noţiuni echivalente.

tem vorbi astfel de partea individului în naşterea tragicului, ca fiind dispoziţia pentru tragic, în bună măsură aceasta venind din structura organismului, deci ca fiind o *determinaţie* (ceea ce ne permite să vorbim despre o anumită *limită* în trăirea tragicului), şi de partea socială, care ar fi circumscrisă de o orientare culturală, de ansamblul *Sensului*. Plecând de aici putem conchide că sensul tragicului (sensul de tragic) vine „din afara" conştiinţei.

Cum tragicul e o problemă ce ţine de *Sens* (apariţia tragicului fiind posibilă numai pe tărâmul sensului), legătura dintre moarte şi tragic trebuie s-o gândim tot din această perspectivă. Moartea are sensul pe care i-l acordăm. Cel mai adesea nu este vorba de un sens individual, ci de sensuri preluate din societate. A da un sens personal morţii constituie o formă de întărire a *Eul*-ui, de constituire a personalităţii, în sensul tare al termenului. Din această perspectivă sensul pe care-l dăm morţii (morţii proprii în special) este unul constitutiv (sau regulativ) de valori; toate valorile noastre se orientează (şi) în funcţie de acest sens; ori, aşa cum am amintit, valorile le gândim ca alcătuind structura *Eul*-ui, matricea sa. Orice donare de sens reprezintă, în acelaşi timp, o deschidere şi o închidere: o deschidere către fiinţa acelui lucru, către accederea la el (într-una din modalităţile posibile, în funcţie de trimiterile pe care sensul donat le lansează) şi o închidere în acel sens, o limitare (orice sens este în acelaşi timp şi o limită) la trimiterile sensului respectiv[169]. Din această perspectivă starea de aruncare (a se vedea sensul pe care Heidegger îl acordă acestui concept) îmbracă şi acest aspect al situări într-o limbă (şi o cultură în acelaşi timp) care înseamnă şi limitarea posibilităţilor de semnificare a morţii. Aici ar fi vorba de două limite în acelaşi timp, naşterea într-un anumit popor şi într-o anumită religie ce limitează un element esenţial al propriei existenţe: sensul acordat propriei morţi.

Având în vedere raportul tragic-sens, tragicul este, dintr-o anumită perspectivă, o inadecvare a individului la limitele proprii, manifestată printr-o intenţie de dez-limitare, de depăşire a limitelor care, chiar dacă este sortită eşecului (aparent) retrasează (poate în alt plan) spaţiul libertăţii proprii şi uneori a celei colective. Aici ar trebui să vorbim de rolul tragicului ca model de posibilizare a propriei libertăţi. Este o posibilizare sau o împlinire a unei posibilităţi ascunse? Având în vedere relaţia libertate-limite-tragic, în care apariţia tragicului presupune o anumită dinamizare a limitelor de către sensuri ale vieţi pe care şi le propune individul (sau colectivitatea), avem o relaţie implicită între libertate şi tragic.

[169] Cu menţiunea că, excluzând cazul conştiinţelor dispuse dogmatic, toate sensurile au în principiu o structură provizorie, putând fi reluate ca temă pentru „îmbunătăţire" (pentru o „deschidere de sens" să spunem), ori „suferind" modificări prin trimiterile pe care le capătă în timp dinspre alte teme (dacă aceste trimiteri produc modificări radicale – în special în cazul în care sunt afectate valori - sensul poate să intre în atenţie ca temă).

Nu orice forțare a limitelor este tragică; pentru a da naştere la o trăire tragică o tentare a depăşirii limitelor trebuie să fie însoțită de un anume sens (de un proiect fundamental) pe care şi l-a propus. Acest sens trebuie să ocupe o treaptă înaltă în cadrul unui sistem axiologic (avem aici o legătură între tragic şi valoare), să corespundă unor aspirații personale şi colective (sau să le determine, dezvăluind o altă perspectivă asupra întinderii posibilului libertății proprii) privind înțelesuri ale libertății ori sensuri ale vieții. Necesitatea raportării sensului (ce stă la baza dinamizării limitelor şi care, prin aceasta, se constituie drept vector al tragicului) la un sistem axiologic trimite la necesitatea existenței unui „cadru extern" în apariția tragicului, respectiv la existența unei lumi[170]. Gândim aici conceptul de *lume* într-un înțeles aparte, ca lume de sensuri, ca lume *în care* şi *prin care* sunt instituite anumite sensuri; în termenii heideggerieni putem spune ca fiind o lume în care apare o anumită dezvăluire a ființei. Aplicând variația eidetică[171] ajungem la o condiție de posibilitate a tragicului, respectiv lumea, şi, implicit, la o condiție de imposibilitate, lipsa lumii. Dacă lumea (în înțelesul precizat mai sus) este o condiție de apariție a tragicului, atunci trebuie să existe o legătură între conştiința care lansează sensul ce stă (îl proiectează, îl propune) la baza tragicului şi celelalte conştiințe prin intermediul cărora lumea (ca lume de sensuri) apare, conştiințe care țes sensul unei lumi, această legătură (credem, fără a fi demonstrat încă) fiind făcută tocmai pe seama (în domeniul) *intersubiectivității*, fiind un indicator al ei (din multele posibile).

Sensul pe care-l considerăm necesar pentru apariția tragicului se naşte în conştiință[172]. Având în vedere tot ce am amintit că implică apariția tragicului, putem lua în considerare o inadecvare a conştiinței la limite (uneori poate chiar o necunoaştere a acestora; altfel spus, conştiința se *simte* ilimitată în esența ei, toate limitele ce-i apar sesizându-le inițial drept piedici).

Esența tragicului constă în sensul său (altfel spus, tragicul este un sens şi în domeniul sensului trebuie să-i căutăm esența). Ca orice sens, el suferă o construcție socială (are o sferă de *intersubiectivate*[173]) precum şi influența unor modificări venite din această zonă. Din această per-

---

[170] Aceasta şi datorită faptului că tragicul implică, în acelaşi timp, cele două dimensiuni ale omului descrise de Sartre: *ființa-pentru-sine* şi *ființa-pentru-celălalt*; tragicul este trăit ca tragic mai întâi (într-o ordine ontologică şi nu temporală) fără necesitatea conştientizării lui (de fiecare dată, pentru că este necesară existența unui moment în care trăirea tragică să fie gândită – deci percepută prin intermediul reflexiei – ca atare) şi apoi este *văzut* aşa cum apare el celorlalți, care îl confirmă ca tragic. De cele mai multe ori, această *perspectivă externă* este cea care atrage atenția şi îl „confirmă" ca tragic din *perspectiva internă*.

[171] Atenție însă la faptul că lumea este un *fără de care* al tragicului, însă nu este singurul; şi nici nu putem spune la acest moment dacă este cel mai important.

[172] Conştiință care preia (prin intermediul limbajului, a culturii etc.) – sau are cunoştință de – câmpul posibilului (raportat la libertate) dintr-o lume.

[173] Cum gândim *intersubiectivitatea* tragicului (în condițiile în care accentul cade pe perspectiva fenomenologică, deci pe trăirea tragicului)? Cum facem trecerea de la apariția tragicului în conştiință la „transmiterea" lui? De fapt

spectivă putem să vorbim de o anumită instabilitate a sa, de o dependență de contextele sociale şi culturale[174]; ceea ce ne determină să introducem o marjă de relativitate în ceea ce priveşte definițiile pe care le dăm şi descrierile pe care le facem, ele fiind valabile într-o mare măsură pentru cultura occidentală, pentru celelalte culturi fiindu-ne greu să ne pronunțăm în absența unei bune stăpâniri a orizonturilor care le guvernează naşterea sensurilor.

Gândim tragicul şi ca „supapă" pentru semnificare: când sensurile sunt contradictorii (adesea contradicțiile fiind interne, inerente modalității se structurare a sensului) recurgem la tragic, care constituie o pauză în donarea de sens într-un moment în care conştiința se află în imposibilitatea împlinirii rolului ei. Această pauză determină relaxarea sistemului (altfel „încordat" din cauza nereuşitei) şi salvează conştiința (în special una din legitățile acesteia, respectiv unificarea, tendința către unitate) de la o posibilă disoluție datorată contradicției. Astfel, tragicul constituie un sens salvator pentru o anumită situație, el fiind unul din „peticele" cu care cârpim golurile ce rămân în urma efortului conştiinței de a semnifica. Altfel spus, prin intermediul tragicului (şi sub forma absurdului) dăm un sens non-sensului. În acelaşi timp însă, semnificarea non-sensului se face datorită intuiției pe care o avem privind posibilitatea existenței unui „ceva" dincolo de imposibilitatea în care suntem, a existenței unei alte *unificări*, suprapuse primei (sau aflate *dincolo*) ori datorită conştientizării limitelor limbajului nostru (în acest caz tragicul fiind un termen cu care suplinim limitele limbajului; evident, având în vedere faptul că tragicul este trăit, luăm în considerare ideea unei conştiințe drept corelat al ființei).

Tragicul este un sens ce apare (este posibil doar) în orizontul creat de lume sau este un sens ce se impune dincolo de orice fundal, aparținând astfel într-un mod mai radical ființei? Altfel spus, adoptăm perspectiva fenomenologiei tradiționale (husserliană, spre exemplu) sau cea a lui Lévinas care postulează necesitatea unei rupturi, a Celuilalt ca depărtat de Acelaşi, ca păstrat în modul său de-a fi? Trecând în concret, tragicul este o trăire ce *este*, şi de aici trebuie să pornească orice analiză, ori existența lui este una contextuală, fiind mai degrabă o relație, un raport, decât o existență autonomă? În orizontul de discurs deschis de Lévinas ne putem întreba dacă trebuie să adoptăm perspectiva metafizică ori pe cea ontologică.

Există o conştientizare imediată a trăirii tragicului sau ea este „încărcată" cu acest sens ulterior? Credem că depinde atât de orientarea *Dasein*-ului[175] cât şi de intensitatea şi caracteristicile

---

apariția tragicului într-o conştiință este o dovadă a posibilității „transmiterii" lui; nu putem gândi existența tragicului, ori posibilitatea lui, în afara sensului, deci a limbajului şi, prin aceasta, a *intersubiectivității*.

[174] Ceea ce ne determină să acordăm un oarecare credit poziției lui B. Croce, cu condiția însă de a privi toate conceptele esteticii prin prisma acestei contextualizări.

[175] Existând o predispoziție spre descoperirea trăirilor tragice ivite de-a lungul existenței

trăirii respective. Orientarea *Dasein*-ului spre tragic are la bază numeroase variabile cum ar fi: valoarea pe care acest tip de trăire o are în societatea căreia îi aparţine, cultura sa, limba în care gândeşte[176].

Există anumite stări, marcate de emoţii profunde, în care conştiinţa este desfăcută de aderenţa mundană, lucrurile apărându-i deodată fără sens ori cel puţin lipsite de sensul lor iniţial: „Există deci momente şi situaţii în care privirea noastră hălăduie liberă, parcă «dematerializată», lipsită de aderenţa mundană cu care era obişnuită, îmbrăţişând lumea în ansamblul ei. Putem numi aceste situaţii «reducţie» sau «*epoché* fenomenologică»[177]. Premergerea întru moarte, angoasa etc., joacă la Heidegger şi Sartre un astfel de rol al momentelor de trecere a *Dasein*-ului la o stare de trezire[178], în urma cărora el ajunge să-şi deslușească propriul sens al existenţei (şi faptul că el este cel care donează sensurile, cel prin care sensul apare), pornind tocmai de la disoluţia sensurilor anterioare în care se trezeşte. Cum reuşesc aceste „emoţii" extreme, aceste trăiri să conducă la disoluţia sensului mundan (păstrându-l totuşi, mai degrabă transcendând sensurile cotidiene ale lumii)? Ce modificări intervin în conştiinţă pentru a se ivi această smulgere a ei din fluxul de sensuri în care era prinsă? Ce îi determină trecerea la un alt „palier" de sensuri, la un *meta-sens*? Cum reuşim să ne smulgem (sau să fim smulşi) din acapararea lumii, din impersonalul *se*[179]?

Tragicul (trăirea tragicului) constituie unul din momentele de ruptură ce intervine în fluxul cotidian al sensurilor. Având în vedere legătura intimă dintre tragic şi absurd, acesta este şi motivul pentru care absurdul în filozofia lui A. Camus poate fi înţeles ca un moment de trezire a conştiinţei. În cazul absurdului trezirea se poate produce atunci când ne izbim de limitele lumii de sensuri în care ne scăldăm în mod cotidian, atunci când se ajunge chiar la pierderea semnificativităţii lumii (*lumea nu ne mai spune nimic*). E o trezire din vraja de sensuri ale lumii,

---

[176] Luăm în considerare posibilitatea ca anumite limbi să fie predispuse la inducerea unor trăiri ale tragicului. Gândim aici *limbă* în sensul larg, ce include şi cultura ca fiind depozitată cumva în limbă, fără cultură limba fiind seacă, simplu instrument de comunicare ce limitează gândirea la vehicularea unor sensuri strict utilitare. Deseori pentru a suplimenta acest deficit de expresie (nu discutăm aici dacă este vorba de un deficit de expresie inerent limbii respective ori determinat de raportul deficitar pe care o persoană îl are cu limba) al limbii persoana recurge la interjecţii, gesturi etc.; cu cât este mai aproape de nivelul primitiv în ceea ce priveşte exprimarea lingvistică cu atât sunt mai frecvente şi mai ample manifestările ce încearcă să suplinească deficitul de expresie (şi asta în condiţiile în care orice sărăcie a limbajului înseamnă şi o sărăcie a gândurilor). O parte din potenţialul de semnificare al conştiinţei este acoperit în această situaţie de alte „modalităţi de expresie": violenţe verbale, cântec (spre exemplu maneaua), mimică, violenţă fizică etc.; deficitul instrumental este astfel suplinit. Înjurăturile constituie un mijloc pentru îmbunătăţirea expresiei: individul simte cumva că trăieşte mai mult decât poate exprima şi caută debuşee pentru acest prea-plin a cărui nerostire îl apasă.

[177] Ion Copoeru, *Aparenţă şi sens. Repere ale fenomenologiei constitutive*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 29.

[178] Ce a fost numită şi *autenticitate*, ceea ce ne duce la ideea unei legături între reducţia fenomenologică şi autenticitate, autenticitatea fiind definibilă prin prisma capacităţii unor reducţii fenomenologice spontane.

[179] Acesta este doar una din formele de acaparare, de „cădere" la nivelul lumii.

provocată de conştientizarea limitelor acesteia, care adesea sunt depăşite către un alt sens, conducând la acordarea unui sens chiar acestor limite ce arată într-un fel limitele semnificativității, îi indică apartenența sa la uman, faptul că ține de om[180]. Ceea ce relevă absurdul este astfel tot o limită umană, indicând în mod implicit şi întinderea libertății. În felul acesta absurdul constituie un aspect particular al trăirii tragicului[181], domeniul lui luând naştere la limita Sensului. Modalitatea în care Camus abordează absurdul arată, în acelaşi timp, confruntarea cu limita şi transcenderea limitei prin acordarea unui sens tocmai acestei imposibilități a sensului, trecerea făcându-se tot într-o lume de sensuri. Depăşirea absurdului se face în mod simultan pe calea unei resemnificări, prin trecerea la un meta-sens, şi pe calea estetică[182], depăşirea efectuându-se aici prin evidențierea unui mod de-a fi al omului. Calea o reprezintă faptul că înțelegerea limitelor înseamnă într-un anume sens tocmai depăşirea lor, putând fi vorba de o *trecere* dincolo de ele sau de un *salt înapoi*; *saltul înapoi* are loc într-un „alt înapoi", într-o zonă modificată tocmai de înțelegerea limitelor. Este o întoarcere în cadrul căreia spațiul libertății este regăsit ca schimbat (ca *mai liber*, ca o creştere a intensiunii libertății). Acesta este unul din înțelesurile pe care-l dăm ideii aparent paradoxale de *transcendere către sine*: e o trecere la alt mod de-a fi al sinelui ce s-a ivit tocmai prin saltul efectuat. Sistemul limitelor îşi păstrează (aparent) dispunerea, numai că domeniul limitat de ele a suferit esențiale modificări de conținut. Putem spune că limitele domeniului au devenit în acest caz limitele spațiului, deoarece spațiul libertății s-a întins pe tot domeniul ce-i corespunde (prin epuizarea posibilului). Or, întotdeauna spațiul libertății păstrează un *halo domenial*, împingând cumva limitele domeniului mai departe. Este o lege a libertății ce ne spune că spațiul libertății nu poate coincide niciodată cu domeniul aferent; altfel spus, în lipsa posibililor (de ales şi de respins) libertatea îşi pierde calitatea de libertate.[183] Hotarele spațiului libertății tind către cele ale domeniului fără a reuşi vreodată să le ajungă pentru că exact în momentul în care au ajuns la nivelul la care se găsea hotarul domeniului, prin chiar acest act de ajungere, împing hotarele domeniului mai departe. Continua tindere a limitelor spațiului libertății către limitele domeniului dă tensiunea ce stă la baza dinamicii existenței umane. Omul este o ființă a depărtărilor deoarece el are întotdeauna limite de atins şi de depăşit, de împins mai departe.[184] Putem spune acum că transcenderea limitei nu este o trecere *dincolo* de ea, lăsând-o în urmă ca linie de separa-

[180] Şi nu un *real*, în sensul lipsei unei obiectivități.
[181] Credem că forma sub care absurdul e trăit este *trăirea tragică.*
[182] Dintr-o anumită perspectivă ele reprezintă acelaşi lucru.
[183] Libertatea *îşi dă* continuu posibili de ales.
[184] Omul tinde către *ilimitare*, către infinit, către Dumnezeu. Aceasta credem a fi singura formă de atingere a ilimitatului, a libertății absolute. Acesta este totodată şi unul din punctele de coincidență dintre filosofia lui Sartre şi cea a lui Lévinas, chiar dacă sensurile suportă câteva diferențe.

re între libertatea actuală şi cea *fostă* (e o *lăsare în urmă* dar în sensul de depăşire, fără interpunere), ci e o împingere a limitei mai departe, o lărgire a spațiului sau a domeniului libertății. Menținerea coincidenței dintre limitele spațiului libertății şi cele ale domeniului libertății semnifică moartea *Dasein*-ului; atunci el nu mai are nimic de cucerit[185].

Din perspectivă *noetico-noematică* trebuie să identificăm sensurile preexistente (sub forma trimiterilor disponibile) care fac posibilă apariția tragicului ca sens, care cer cumva sensul de tragic, îi pregătesc venirea. Aici avem în vedere apariția tragicului ca sens ce unifică sensurile particulare preexistente. Tragicul ca sens unificator comportă două aspecte: este unificator al unor sensuri tragice preexistente, din perspectiva unei „neutralități domeniale" (adică fără să intereseze *spațiul* căruia îi aparține în principal fiecare din sensurile unificate) şi este unificator al unor tendințe către *tragic* (ce pot fi definite şi ca vectori ai câmpului) aparținând diverselor domenii ale conştiinței (poate fiecărui domeniu). Prima variantă presupune o analiză în *stratul pur al sensului*, acesta fiind un strat ce presupune o „indiferență" față de elementele secundare ce influențează sensul; totodată el trebuie privit ca un strat ce *unifică* toate *spațiile* domeniilor conştiinței, analiza lui putându-se desfăşura într-un mod adecvat din perspectiva câmpului conştiinței. Cea de-a doua variantă presupune o analiză în *stratul posibilității sensului*, din perspectiva interdependenței dintre sensuri, a „aşteptărilor de sens" pe care le induc fiecare dintre sensurile deja existente şi toate la un loc; totodată el trebuie înțeles ca fiind stratul care *unifică* toate *domeniile* conştiinței.

Cercetarea se desfăşoară aici din perspectiva unui anumit „rang" al sensurilor stabilit în funcție de gradul lor de *stabilitate*, pe acest strat contând sensurile care aşteaptă completări[186]. Pentru a-şi postula posibilitatea unei completări adecvate conştiința are nevoie „să ştie" când apare *satisfacția semnificației* (satisfacția față de împlinirea unui sens), aceasta trebuind să capete o formă în structura posibilului. Cum apare *satisfacția semnificației*? Altfel spus, ce ne face să ne mulțumim cu *amplitudinea* (înțelesurile) unui sens? Credem în existența unei ierarhii a satisfacției față de sensuri determinate, aceasta fiind apropiată de varianta unei evoluții în trepte[187].

Pornind de la acest înțeles al tragicului putem spune că absurdul reprezintă o problematizare a sensului din interiorul Sensului, o neîncredere în sens care este depăşită (niciodată definitiv, dar continuu depăşită atâta timp cât persoana există) tocmai prin ceea ce este contestat: prin

[185] De fapt atunci dispare şi spațiul libertății, devenind *fost*, deoarece nu mai este posibilă tensiunea prin care existența păstra limitele spațiului libertății.
[186] Nu excludem posibilitatea ca în definitiv toate sensurile să conteze, deoarece fiecare sens are această atitudine (aceasta intrând în structura sa) de aşteptare a unei completări (cel puțin o permite dacă nu o aşteaptă), fiind orientat întru aşteptarea „completării perfecte" (care apare fragmentar în special în poezie); acesta este doar un ideal, limba fiind în mod esențial deschisă.
[187] Ce ar corespunde modalității de a intra în cercul fenomenologic.

sens. Absurdul apare ca paradox al sensului; el devine însă un „instrument" prin intermediul căruia Sensul îşi rezolvă „problemele interne". A semnifica lipsa de sens reprezintă o biruinţă a sensului.

2.2.2. Relaţia cu *Celălalt*

Problema raporturilor cu Celălalt constituie o dimensiune aparte în planul lucrării, încercând să identificăm aici sensuri ale tragicului, situaţii tragice. Limita implicată în acest caz credem a fi limita dintre sine şi ceilalţi care este, într-un fel, o limită aparentă (o limită ce nu limitează), *Eu*-l fiind separat de ceilalţi şi având nevoie de ei în acelaşi timp (fie şi numai din perspectiva constituirii prin intermediul celuilalt; raportat la Sartre putem spune că celălalt îi arată pentru-sinelui o dimensiune a fiinţei sale la care el nu are acces). Se nasc o serie de întrebări: În ce direcţie poate fi forţată (tensionată[188]) limita? În direcţia contopirii cu celălalt, aşa cum se întâmplă în iubire (sau cum am dori să se întâmple)? În direcţia cuprinderii altuia în noi, în sensul unei împingeri a limitei „în afară"? În direcţia lăsării noastre la îndemâna altora (la îndemâna impersonalului *se*)? A renunţării la libertatea noastră (împingerea limitei către „înăuntru")?.

Imposibilitatea unui raport direct de cunoaştere cu propria interioritatea face necesar ca acesta să fie mediat de obiectele asupra cărora ne proiectăm prin acţiunile noastre, implică existenţa unor mecanisme a căror evidenţiere se impune pentru a identifica relaţiile în care se află cu tragicul. Acest mecanism justifică parţial prezenţa (rolul) Celuilalt în viaţa noastră, necesitatea existenţei sale. Un existenţial pe această zonă ar fi: *a fi în vederea mea fiind la ceilalţi şi la obiecte*[189]. Modul de-a fi al acestui *mecanism* trimite către participarea lui la constituirea *sinelui*[190], conştiinţa vizându-se pe sine (momentul *thetic*) şi în unele momente în care nu se vizează pe sine (fiind *thetică* şi în unele momente din cele în care pare a fi *non-thetică*), căutându-se la nivelul lumii în care este *căzută*[191]. Ea se află pe sine acţionând şi contemplând, îşi vede umbra proiectată asupra lucrurilor. Orice act al nostru dezvăluie altora ce suntem dar ne dezvălui şi nouă. Credem că această *înstrăinare* a conştiinţei dă seama de o *slăbiciune* a momentului *thetic*, de insuficienţa sa; aceasta ar fi principalul motiv pentru care înstrăinarea poate fi privită ca inautenticitate.

[188] Gândim aici persoana ca fiind tensiunea limitelor sale; această *tensiune* a limitelor dă naştere unui spaţiu pe care-l considerăm şi al libertăţii în acelaşi timp.
[189] Care nu este departe de limbajul folosit de Lévinas pentru descrierea *sine*-ului, în varianta ontologică.
[190] Constituirea *sine*-lui este un proces perpetuu.
[191] Prin *cădere* nu avem în vedere aici considerente axiologice, ci dorim să indicăm facticitatea conştiinţei, aflarea ei în situaţiei (de fapt în relaţie cu fiinţa) fără ca ea să fi ales aceasta.

Mecanismul descoperirii de sine prin intermediul altuia lansează şi o altă perspectivă asupra ontologiei, în varianta ei existenţialistă.

Astfel, *teza de realitate a lumii*[192] conţine şi o *teză de realitate a existenţei personale*. Ambele teze pot fi gândite ca proiect ce este continuu reproiectat în funcţie de modificările intervenite (în cadrul conştiinţei). Cele două teze desfăşoară relaţii între ele, modificarea parametrilor uneia antrenând modificări şi în cealaltă. Spre exemplu, dacă descopăr că sunt daltonist, ceea ce înseamnă o modificare a *teze de realitate a existenţei personale*[193], va urma automat şi o modificare a *tezei de realitate a lumii*, respectiv lansarea ideii că există roşu, chiar dacă eu nu-l văd. Totodată, această modificare va antrena o alta, respectiv lărgirea nucleului de posibilităţi ale lumii de a fi altfel decât o văd (lansarea unei *teze de mister a lumii*, ori întărirea acesteia) însoţită la rândul său de o redimensionare a *tezei de realitate a existenţei personale* în sensul scăderii (discrete) a încrederii în posibilităţile proprii de cunoaştere prin intermediul simţurilor (un feedback); şi lista modificărilor poate continua. Aceste *teze* se desfăşoară (*îşi au locul*) *în* conştiinţă, în *habitudinile* acesteia. În *teza de realitate a existenţei personale* intră şi ideea existenţei unei scheme corporale. De remarcat că modalităţile de cunoaştere la care aderă individul şi societatea căreia îi aparţine mediază prin intermediul mentalităţilor relaţiile dintre tezele conştiinţei. Tezele constituie *instantaneizări* ale diferitelor situaţii corespunzând modului de raportare a conştiinţei la fiinţă şi la temporalitate (care sunt totuna, dintr-o anumită perspectivă).

Avem obişnuinţa de a opera cu obiectele (ele părând a fi primele ce „ne ies în cale") care se mulează (aparent) pe dorinţa noastră de cunoaştere[194]. Acest model suntem tentaţi să-l aplicăm şi în relaţiile cu Celălalt încercând să-l fixăm în aceleaşi coordonate ca pe un obiect. Dacă acceptăm ca valabile categoriile în raportul dintre conştiinţă şi obiecte atunci trebuie să încercăm a aplica acest model şi pentru cunoaşterea Altuia. Fundamentarea acestei raportări (categoriile ca instrumente indispensabile cunoaşterii) este realizată de intuiţia categorială[195]. Într-o primă interpretare considerăm că existenţialii corespund acestei nevoi de raportare prin intermediul categoriilor la altă existenţă (ceea ce credem că face Heidegger). Evident, nu putem găsi corespondenţe directe între un sistem categorial (să spunem cel al lui Kant) şi acest sistem categorial (pe care îl înţelegem ca mediind raportul dintre conştiinţă şi Celălalt, ca făcând posibilă înţelegerea Celuilalt) din cel puţin două motive: 1) La Kant categoriile corespund cunoaşterii în general; 2) deoa-

[192] Ea este o *atenţie* desfăşurată pe toată durata vieţii.
[193] Mai exact a *tezei de integritate a propriului corp*, parte a celei dintâi.
[194] Heidegger vorbeşte despre raportul omului cu obiectele ca *ustensilitate*.
[195] A se vedea aici argumentaţia lui Heidegger legată de înţelesul fenomenologiei din *Prolegomene la istoria conceptului de timp* (Editura Humanitas, Bucureşti, 2005).

rece considerăm raporturile cu Celălalt ca fiind deschise (în sensul de supuse unor modificări continui dar şi de nedefinite). Într-un fel Celălalt este o extensie a conştiinţe noastre; ne vedem prin intermediul lui, ne analizăm. Impersonalul *se* îşi are originea aici, fiind o centrare a conştiinţei pe această extensie a ei reprezentată de un Celălalt generic.

O perspectivă asupra relaţiei subiectului cu Celălalt raportat la *în sine* (Sartre): aşa cum pentru noi Celălalt este un *în sine* şi datorită modului nostru de cunoaştere, tot astfel prezumăm că noi pentru Celălalt suntem un *în sine*. În felul acesta ne vedem ca fiind închişi într-o definiţie, ca având o etichetă; ne simţim înstrăinaţi într-o lume care nu este numai a noastră, care suportă şi alte puncte de vedere a căror îndreptăţire ne deranjează (şi pe care o negăm), care pun sub semnul întrebării perspectiva (şi prin asta existenţa) noastră.

Pe seama acestui raport problematic putem sesiza un alt izvor al tragicului, limita „responsabilă" fiind cea pe care ne-o trasează existenţa celorlalţi, intervalul de libertate în care ne închide această situaţie, faptul că „ne închid în această existenţă". Pentru dorinţa noastră de a deveni un *în-sine* trimitem în principal la lucrarea lui Sartre, *Fiinţa şi neantul*. Putem însă porni de la faptul că ne oboseşte atenţia pe care trebuie să ne-o acordăm (nouă, ori acelui *altul* din noi, străinului); altfel spus, riscăm cumva ca raportul pe care-l avem cu ceilalţi (considerându-i un *în sine*) să îl aplicăm şi asupra noastră. Aici apare o altă contradicţie dată de faptul că avem faţă de noi o dublă raportare: una directă, nemediată, „din interior", şi o alta exterioară, mediată atât de modul în care îi privim pe ceilalţi cât şi de modul în care suntem priviţi de ei (mediată de existenţa Celuilalt). Din diferenţele dintre cele două perspective se naşte o tensiune ce poate constitui un izvor al tragicului: este o altă limită (poate o falsă limită) născută la interfaţa dintre mine ca pentru-mine (cum mă văd eu; deci sine-pentru-sine) şi mine-pentru-altul (sau faptul că sunt Celălalt pentru altul)[196]. Evident, avem aici o ambiguitate în condiţiile în care este vorba de acelaşi „de văzut", şi totuşi, deseori, de două perspective diferite. Coincidenţa sinelui cu sine poate închide această zonă de tensiune. Remarcăm că este dificil de argumentat perspectiva sinelui-pentru-sine (pe care am numit-o internă) în condiţiile în care întreaga gândire (mai exact vizarea conştiinţei) o considerăm ca având drept mediator limbajul.[197]

[196] Cele două perspective pot fi gândite ca aparţinând unor etaje diferite ale existenţei.

[197] O întrebare posibilă: este posibilă conştiinţa în afara limbajului? Spunem că nu, însă trebuie să remarcăm existenţa unui „con de umbră" în conştiinţă ce pare a sugera contrariul. Posibilitatea exiustenţei *limbajului gândirii* ridică şi ea probleme.

2.2.3. Sensul existenței

Formula *sensul existenței* constituie un discurs despre existență în planul sensului sau o abordare a sensului din perspectiva existenței. Metodologic, sensul existenței ar trebui gândit pentru început ca un *meta-limbaj* abia pornind de la care se pot structura celelalte sensuri. Altfel spus, conştiința donează sensuri „din interiorul" (în *orizontul*) sensurilor propriei existențe; este un altfel de a vorbi despre orientare, încercând să arătăm că înțelegerea în general este dependentă de înțelegerea de sine.[198] Influența este reciprocă (chiar dacă în măsuri diferite), şi înțelegerea de sine fiind dependentă de înțelegerea în general (înțeleasă drept *capacitate* de înțelegere şi din perspectiva *instrumentelor* care contribuie la înțelegere).

Care este raportul dintre determinații – limite – tragic şi căutarea sensului propriei existențe? În unele cazuri sensul existenței proprii este căutat dincolo de limite, în afara domeniului libertății proprii[199]; o perspectivă ce are în atenție partea goală a paharului pe jumătate plin. Aici avem nevoie de o analiză a ceea ce înseamnă sensul existenței proprii, a rolului sensului în general, a modalităților în care el ia naştere în conştiință şi-i orientează activitatea. Considerăm sensul ca fiind un element esențial al conştiinței, fără de care conştiința n-ar mai fi conştiință. În fapt, a cunoaşte se referă tocmai la sensul pe care o conştiință îl atribuie lucrurilor; spre exemplu, *ustensilitatea*, postulată de Heidegger şi preluată de Sartre, desemnează un domeniu de sens, ca sens de bază, implicit, pe care-l atribuim întotdeauna lucrurilor. Din această perspectivă constatăm nevoia unei descompuneri a sensului în domenii, într-o primă formă, toate sensurile (sau aproape toate) apărând pe domeniul de sens al *ustensilității*[200], conturându-l în mod implicit pe acel *pentru a…* ce a fost desemnat ca indicator al *ustensilității*. Ne putem întreba: Tragicul se înscrie pe domeniul de sens al *ustensilității*[201]? În definitiv, ceea ce desemnăm ca fiind *domeniul tragicului* este o *zonă* generată de un sens al unor trăiri[202]. Nu punem în discuție acum ce corespunde acestor trăiri[203] ca şi a altora.

---

[198] În plan politic asta înseamnă că mai întâi trebuie schimbată înțelegerea de sine pentru a schimba mentalitatea cetățenilor, mentalitatea fiind dependentă de înțelegerea de sine.

[199] Nu ne folosim de libertate, ci o creăm. Un sens al existenței: obținerea libertății ce-ți este destinată (ce-ți este posibilă).

[200] Prin *domeniul de sens al ustensilității* înțelegem acea *zonă* ce se aglutinează în jurul acestui sens, în ea intrând orice raportare la ustensilitate. Din această perspectivă putem spune că toate lucrurile *întâlnite* îşi întorc fața şi către acest domeniu, se raportează la el (prin faptul că în cazul fiecărui lucru întâlnit îl vizăm, în mod direct sau implicit, cu întrebarea: la ce foloseşte?), îi dau conturul şi îi compun conținutul.

[201] Altfel spus, dacă are trimiteri (esențiale) la acest sens, sau la acest domeniu.

[202] Relația dintre sens (aici tragicul) şi zona de care este înconjurat (şi care formează domeniul său, deci domeniul tragic în acest caz) este una complexă: în jurul sensului de tragic se aglutinează trăirile ce corespund tragicului, dar

În *Greața* Sartre descrie următoarea scenă: un bătrân făcuse o gafă într-o cârciumă. Vine un doctor şi-l cataloghează ca fiind un „bătrân țicnit": „Un bătrân țicnit: celălalt zâmbeşte cu umilință, se destinde, se simte protejat împotriva sa însuşi, astăzi nu are să i se întâmple nimic. Ce-i mai grozav e că şi eu mă simt liniştit"[204]. Printr-o simplă etichetă, una din etichetele disponibile în *spațiul* comun, care trimite la un înțeles social preexistent, la o tipologie, lucrurile sunt reaşezate pe făgaşul obişnuit; a fost recreată „neutralitatea". Gestul bătrânului, care tindea să dea la iveală o existență, îşi pierde dintr-o dată rolul dezvăluitor devenind o simplă indicație a unei patologii. Existența bătrânului a fost brusc absorbită de tipul patologic, de categoria generală desemnată. Ieşirea din ritmul cotidian care descumpănise, este dintr-o dată ştearsă; s-a găsit un sens care satisface pe toată lumea, inclusiv pe cel căruia îi este impus. Chiar şi bătrânul pare mulțumit că nu mai trebuie să alerge după sensul propriei existențe; i-a indicat altcineva sensul şi ştie deja că, dată fiind autoritatea doctorului, nu are rost să se împotrivească. Doctorul ar putea fi simbolul vindecătorilor într-ale maladiilor de sensuri existențiale, rol care în mod obişnuit revine ba opiniei publice, ba diverselor instituții. Putem înțelege astfel cum, prin intermediul etichetelor şi a specialiştilor într-ale etichetelor, societatea (impersonalul *se*) acoperă în mod formal nevoia de sens a indivizilor care o compun. Statusurile şi rolurile sociale constituie un rezervor semnificativ de etichete; cariera profesională ca sens al existenței este valorizată în mod deosebit de societate. Sensul unificator al existenței poate să vină şi din afară; şi de cele mai multe ori aşa se întâmplă.

Pentru Sartre greața este relevarea propriei existențe, în întregul ei, ca donatoare de sens pentru lucruri şi pentru tot: „Cuvintele dispăruseră şi, odată cu ele, înțelesul lucrurilor, modul lor de folosire, slabele repere pe care oamenii le-au trasat pe suprafața acestora"[205]. Suntem în prezența unei reducții fenomenologice ce indică dintr-o dată situarea noastră în *interiorul* unor trasee de sens: „Şi fără a formula ceva limpede înțelegeam că aflasem cheia existenței, cheia greșurilor mele, a propriei mele vieți. De fapt, tot ce am putut sesiza ulterior se reduce la această absurditate fundamentală"[206]. Absurditatea este descoperirea existenței, relevarea faptului că toate sensurile lucrurilor se nasc prin propria persoană, că nu le este nimic inerent (ceea ce indică, odată în plus, libertatea). O problemă o constituie ideea că absurdul nu poate lua naştere decât în „mediul" sen-

---

tocmai aceste trăiri dau *intensiunea* acestui domeniu şi contribuie la *extensiunea* sa; ar fi vorba de o relație în principiu de influență reciprocă.

[203] Ne întrebăm dacă nu cumva existența cheamă sensul potrivit, aşa cum pentru Heidegger (după *kehre*) rostirea aparține ființei, este *chemată* de ea, în sensul că este determinată de ființă.

[204] J.P. Sartre, *Greața*, p. 95.

[205] *Ibidem*, p. 167.

[206] *Ibidem*, p. 169.

sului, ca lipsă a acestuia; în absurd sensul nu mai persistă undeva, la periferia sa, absurdul fiind situat în „plin sens". Ceea ce relevă greaţa e, într-un fel, natura înainte de om (sau *dincolo* de el).

Cultura este rezervorul nostru de explicaţii pentru ceea ce ni se întâmplă; religia a constituit (şi mai constituie încă) şi ea un astfel de rezervor. A regăsi sensul existenţei proprii în interiorul unei religii ţine şi de lipsa sensurilor la care ne împinge trăirea haotică a senzorialului propriu. A încerca orice experienţă senzitivă, oricât de plăcută, la infinit, îi anulează caracterul de plăcută datorită unei legităţi a percepţiei noastre. Ea poate fi depăşită atât prin limitarea experienţelor cât şi prin încercări de sens date de context[207]. Nu suntem aici în prezenţa unei anulări a libertăţii, a unei restricţii.

Sărbătorile contribuie la constituirea sensului existenţei noastre, relevându-ne alte dimensiuni ale acesteia, arătându-ne altfel decât ne vedem în mod cotidian. Ne îmbrăcăm frumos cu ocazia lor din dorinţa de a ne vedea mai frumoşi, pentru a fi văzuţi ca fiind frumoşi. Ele constituie puncte de maximă intensitate (pe un anumit plan) ale existenţei noastre. Astfel că putem vorbi de un sens al existenţei ca orientare în funcţie de intensităţile diferitelor trăiri, ca jalonat de trăirile deosebit de intense. În acest caz sensul este ceva (are în el ceva mai bine spus) de genul diferenţei de potenţial. Descoperim ca principal element al sensului diferenţa[208]. Intensitatea trăirilor dă un sens existenţei; sensurile pot influenţa intensitatea trăirilor; o influenţă reciprocă, o oscilaţie între sensul trăirii şi intensitatea ei. Pentru ca sensul unei trăiri să-i determine intensitatea el trebuie să fie gândit ca un sens al existenţei; el trebuie să semnaleze sau să anticipeze ceva legat de existenţă. Video-clipul poate fi un exemplu de „nod de reţea" al unor sensuri diferite ale existenţei, trebuind privit din două perspective: ca situându-se la „capătul" unor sensuri, ca închegându-le, şi ca aflat la baza generării unor noi sensuri. El constituie şi o nouă formă de expresie ce foloseşte în acelaşi timp limbajul, muzica şi imaginea, toate în forme condensate. Existenţa noastră (conştientă) se desfăşoară mai mult în zona imaginarului decât cea a realului; sau, mai corect spus, ceea ce numim real este un construct în a cărui compoziţie subzistă o mare doză de imaginar[209]. Aprecierea propriei existenţe este determinată în bună măsură dinspre idealitate: nu facem altceva decât să ne raportăm la un model (la un model de proiect fundamental); modelarea mode-

[207] Spre exemplu sensul dublu al plăcerii digestive încercată după un post: diferenţa de prag amplifică senzaţiile, la care se adaugă sentimentul implicit al apartenenţei la ceva (la religia creştină, spre exemplu). Este un fel de multiplicare a posibilităţilor factice (ceea ce înseamnă simultan o anume depăşire a facticităţii) proprii existenţei.

[208] Pornind de aici va trebui să luăm în considerare şi asemănarea. Iată o posibilă dimensiune a sensului „cele asemănătoare de-o parte, cele diferite de alta", în care atât *asemănătoare* cât şi *diferite* trimit la mai multe tipuri de asemănări, respectiv de diferenţe.

[209] Aceasta înseamnă totodată o invalidare a dihotomiei real - imaginar.

lului[210] implică mai mulți factori, cum ar fi modularea lui după caracteristici persoanele, dar şi o doză crescută de ideal. Dovada nevoii de sens a existenței[211] o constituie teama pe care ne-o stârneşte contrariul său, *ratarea*; într-o lume în care oamenii conştientizează într-un anumit grad nevoia de sens a existenței a caracteriza pe cineva ca *ratat* reprezintă a-l arunca în cel mai *jos registru ontologic* posibil.

A defini înseamnă a arăta trimiterile unui sens. Când cele mai multe din trimiteri sunt către sensuri ce formează un sistem aparte (spre exemplu o ştiință) nu vom putea accede la înțelesul definiției decât dacă *ne situăm* în interiorul acelui sistem. De aceea definițiile sunt posibile doar intra-sistemic. Ceea ce înseamnă că orice definire a omului este posibilă doar în interiorul unui sistem şi este valabilă doar în acel sistem. Rămâne ca *cineva* să lege toate aceste sisteme pentru a da un sens umanului; sperăm că filozofia. În nici un caz politica, deoarece ea nu este decât un alt sistem.

Un exemplu de posibilă existență tragică ni-l dă Simone de Beauvoir: „Unele femei pot să-şi afle bucuria într-un rol tragic"[212]; este o utilizare a tragicului ca sens al vieți. Astfel, tragicul nu constituie doar un sens incidental pe căile de împlinire a existenței, el putând deveni chiar Sensul. El este înconjurat de o *atmosferă* creată de legăturile existente cu alte sensuri, ea fiind aşadar *o atmosferă de sensuri*, precum nişte fire invizibile ce străbat un anumit *loc*[213] legând sensurile între ele[214].

Luăm în considerare următoarele moduri prin care tragicul poate să constituie un sens al vieții:

- prin trecerea lui în sublim, putându-se vorbi, în sens restrâns, chiar de o *modă* a tragicului ca sens al existenței, eroul fiind una din formele de expresie a acestuia;

- prin faptul că el este expresia unui conținut esențial al unei existențe, indicând zbuciumul ce apare pentru împlinirea propriei libertăți ca sens al existenței[215];

- prin intermediul unor mecanisme de resemnare (dar o resemnare *frumoasă*).

---

[210] Pentru înțelegerea chipului în care ia naştere modelul pe care-l avem în vedere atunci când ne apreciem propria existență, înțeleasă ca proiect fundamental, trimitem la J.P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2004, Partea a patra, cap. I.

[211] Ce poate fi constituit de fapt din mai multe sensuri fundamentale, atenția fiind orientată predominant *pe* unul.

[212] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, vol. II, p. 372.

[213] Un *loc* lipsit de sensul spațial, ori care este prezent la minim posibil.

[214] Această legătură, ce o figurăm ca *trimitere* este esențială pentru naşterea oricărui sens.

[215] Vedem ca posibile două variante: mijlocul se transformă în scop şi cantonarea în evidențierea luptei pentru afirmarea propriei libertăți (un fel de valori de vecinătate: accentuând efectele unei lupte poți accentua senzația transmisă despre dimensiunile ei făcând-o să pară mai mare).

Tendința omului de-a fi Dumnezeu descrisă de Sartre în *Ființa şi Neantul* poate fi gândită şi din perspectiva dorinței de depăşire a limitelor proprii, a tendinței de a depăşi *facticitatea*, ceea ce ne situează în sfera tragicului. Tragismul morții provine şi din imprevizibilitatea ei; ceea ce denotă dorința noastră de a o cunoaşte, de a o putea prevedea, de a o încadra în universul pe care l-am constituit prin intermediul cunoaşterii. Dacă interpretăm ca tragică trăirea deficitului de sens al existenței trebuie să avem în vedere şi cele descrise de filosoful francez, în special în *Greața*, legate de anularea sensurilor cotidiene ale existenței şi alunecarea într-o altă dimensiune a semnificativității (interpretare valabilă într-un anumit strat) în care lucrurile (sau ceilalți) devin ba amenințătoare, ba de neînțeles; la limită, putem spune că a postula omul ca sursă a oricărei valori (altfel spus a nu mai crede în întemeierea valorilor în transcendență) conduce la tragicul existenței contemporane.

Simone de Beauvoir ne povesteşte despre tânăra care se dezvăluie parțial şi se simte agresată de privirile prea insistente ale bărbaților care văd într-un fel mai mult decât vrea ea să arate: „Nimic nu este mai echivoc decât o privire; există la distanță şi, prin această distanță, pare respectuoasă; însă pune stăpânire cu viclenie pe imaginea văzută”[216]. Este redată o atitudine ambiguă ce izvorăşte dintr-o ambiguitate existențială şi dintr-o priză slabă asupra lumii (în termenii autoarei). Utilizarea conceptului de „priză asupra lumii” conduce la ideea existenței unei „realități”, a unei situații cunoscută de majoritatea care însă îi rămâne străină fetei; cumva autoarea operează cu un postulat obiectivist, ce vine poate din filosofia materialistă. Ideea de inadecvare este problematică, în măsura în care vom considera că fiecare individ, cu modurile sale proprii de a fi, contribuie la conținutul conceptului de lume, însăşi ideea de „normalitate” (cu referire la normalul ce este pretins a apărea în lume) fiind relativă la un anume context socio-cultural. Chiar dacă ideea pare dusă la extrem, credem că se impune mai întâi o analiză a acestui „numitor comun” numit normalitate pentru a cataloga diferitele atitudini existențiale, în condițiile în care putem crede în egala îndreptățire a fiecărei existențe (existența fiind în această variantă fundamentul – poate unic - al unui sistem axiologic).

Tragicul poate deveni un proiect de sine în special în situația existenței unor valori care promovează tragicul; altfel spus, în acele interpretări ale existenței care fac din tragic o valoare. El va fi un proiect de sine inserat pe un proiect fundamental de sine; spre exemplu, orientarea către propria existență. Sensul tragicului nu se poate dezvălui decât în cadrul (ca „încadrat”) proiectului fundamental de sine, ca fiind un proiect secundar. Proiectul fundamental îl gândim ca fiind

[216] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, vol. II, p. 82.

cel care organizează (aranjează structural) *Orizontul*. În limitele filozofiei sartriene putem spune că sensul tragicului este dat de proiectul propriu *de a fi*. În cadrul acestui proiect intenționarea limitei, derivând şi din dorința de transcendență, constituie un proiect secundar. Descoperim astfel că proiectele nu sunt organizate ierarhic în mod absolut, ci depind de orientarea atenției, sau de proiectul fundamental care dă şi orientarea atenției; un proiect poate fi secundar în cadrul unui proiect fundamental şi fundamental în alt cadru.

Tragicul poate deveni o *teză de realitate a lumii* numind-o *existența tragică*[217]; ea implică recunoaşterea şi acceptarea existenței ca tragică, orientarea conştiinței în acest orizont. O acceptare ce nu e resemnare, ci mai degrabă luciditate. În acest caz este vorba de o dispunere metafizică a conştiinței în orizontul tragicului.[218]

2.2.4. Tragicul şi existența

La cine trebuie să raportăm tragicul ca sens ce apare *în* conştiință, la corp sau la *eu*? Cine este cel afectat? Avem în vedere faptul că tragicul implică şi o anumită premergere înspre un anume impact asupra corpului, o anticipare a ceea ce va să vină. Premergerea anticipează *ce va fi* asupra corpului ori asupra existenței? Credem că asupra existenței[219], ceea ce implică postularea existenței drept un *terț* situat undeva „între" conştiință şi corp sau, mai bine spus, înglobând existența şi corpul; existența este situată într-un *non-unde*. Singura coordonată certă pe care i-o putem identifica o constituie *temporalitatea* (ca raport cu istoria, cu scurgerea a ceea ce este numit îndeobşte *timpul obiectiv*) care este legată de *temporalitatea internă a conştiinței*. Structura ei temporală o putem descoperi plecând de la cercetările lui Heidegger şi Sartre. În felul acesta putem spune că tragicul este şi o privire aruncată din viitor[220] asupra unui anume posibil al existenței. Raportat la posibilii proprii trebuie să luăm în considerare o „gâtuire" (dacă nu chiar o blocare) a

[217] Un exemplu în acest sens îl constituie D.D. Roşca în lucrarea *Existența tragică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.

[218] Plecând de aici putem lua în considerare dispuneri diferite ale conştiinței în orizontul diferitelor valori (deci valorile ca orizont). Putem gândi naşterea valorilor, din această perspectivă, ca fiind orizonturi metafizice (posibile) ale conştiinței. Ceea ce ne conduce la ideea unei duble perspective asupra valorilor: ca matrice în jurul cărora capătă contur *Eu*-l şi ca orizont de sens (ceea ce, dintr-o anumită perspectivă, reprezintă acelaşi lucru).

[219] Putem identifica un conținut manifest al existenței şi altul ascuns invizibil? În raport cu cine se manifestă conținutul vizibil al existenței? Cine este martorul existenței noastre? Conştiința? Conştiințele? Manifest când: la momentul ivirii unei trăiri sau în momentul apariției sensului acelei trăiri? Există trăire – conştientizată – care să nu aibă un sens? Ori conştientizăm trăirile trecute descoperindu-le sensul, ele devenind manifeste abia odată cu momentul în care şi-au căpătat sensul? Unde încadrăm re-semnificarea anumitor trăiri? Credem că abia odată cu sensul devine orice conținut vizibil (analizabil pe cale reflecției să spunem).

[220] Modul în care poate fi înțeleasă această *privire dinspre viitor* poate fi prezentat pornind de la organizarea proiectelor fundamentale şi determinarea dinspre viitor descrise de Sartre.

unuia sau mai multor posibili, poate chiar a domeniului posibililor proprii (ce îmbracă forma *vizibilă* de viitor al propriei existențe). Putem spune astfel că tragicul semnifică şi o deficiență a structurii posibilului proprie existenței. Caracterul anticipativ al tragicului este bazat pe structura experienței. În ceea ce priveşte raportul dintre existență şi experiență putem spune că cele două vizează în principiu straturi diferite, fiind însă evidentă şi o suprapunere a lor pe anumite intervale. Încercând câteva tuşe putem spune că experiența este *conținută în* existență, participând la configurarea structurii acesteia. Premergerile bazate pe experiență sunt intim legate de *temporalitate*; de altfel, ambele au raportări la *temporalitate*, fără ca acestea să fie identice. Având în vedere faptul că structura experienței „ne este necunoscută"[221] la acest moment, credem că cercetarea ei ar trebui să înceapă din „zona" *Eu*-lui, principala caracteristică a experienței constituind-o faptul că este *a mea* (ceea ce Sartre numeşte *ameitatea*); această *ameitate* trebuie văzută ca o continuă constituire a identității[222]. Constituie o astfel de perspectivă asupra experienței (ca *experiență perceptivă*) modul în care Husserl descrie continua constituire a *Eu*-lui, fiecare act al conştiinței având două capete: constituirea obiectului şi constituirea (auto-constituirea) *Eu*-lui (conform lui Sartre ar trebui să spunem a S*ine*-lui).

Din această perspectivă am constatat aşadar o legătură a tragicului cu *temporalitatea*, cu existența, cu experiența, cu *Eu*-l. Această legătură presupune schițarea caracteristicilor ei, fie şi la modul provizoriu. De altfel, asemenea planetelor nevăzute a căror existență este descoperită datorită devierii luminii la trecerea prin vecinătatea lor (determinată de atracția pe care ele o exercită), constatăm că avem tot mai multe semne ale unor conținuturi pe baza legăturilor ce le vedem ca ducând în acea direcție. Altfel spus, ne desfăşurăm cercetarea în zona unei închideri circulare specifice fenomenologiei şi vedem cum se conturează o tot mai accentuată *imagine* a ființei plecând de la cercetările asupra tragicului.

[221] În înțelesul că nu a fost dedusă din cercetările noastre.
[222] Conform schiței pe care o facem la structura *Eu*-lui din *Structura conştiinței*.

3. MAURICE MERLEAU-PONTY: PERCEPȚIA, APERCEPȚIA ŞI INTENȚIONALITATEA ÎN NAŞTEREA TRAGICULUI

În abordarea filosofiei lui Maurice Merleau-Ponty avem în vedere în principal percepția, încercând să-i surprindem întreaga ei complexitate, aşa cum a fost ea gândită de filosoful francez şi privită de unii din comentatorii săi. Vom analiza percepția şi, direct legat de percepție, modul în care omul, prin intermediul corpului, există în lume, o percepe şi o constituie în acelaşi timp, între om şi lume existând totodată o relație anterioară oricărei percepții. Ne putem întreba: care este legătura dintre tragic şi percepție? După cum am arătat la problemele privitoare la metodă credem într-o determinare multiplă a tragicului, în existența mai multor elemente ce contribuie la naşterea sensului de tragic; or, cum percepția este situată în „imediata vecinătate a sensului", considerăm esențială în înțelegerea unei anumite regiuni din ontologia tragicului studierea percepției din perspectiva filosofului francez. În acelaşi timp, având în vedere că abordarea percepției este intim legată de problema corpului, este evidentă prezența unei perspective asupra a ceea ce putem numi ca fiind limitele induse de corporalitate. Cum în cadrul cercetării este prezentă, cel puțin la modul implicit, problema relației dintre corp şi conştiință vom putea zări o posibilă explicitare a acesteia şi o conturare a ceea ce am numit *Conştiință*[223] (ca fiind un înțeles lărgit, ce înglobează cumva şi corpul) în cadrul prezentului capitol.

Studiul percepției este orientat la filosoful francez înspre o „zonă" pre-logică şi pre-obiectivă, în care corpul este amestecat cu lucrurile, având cu obiectele o relație complexă şi ambiguă. În această „zonă" omul are o cunoaştere a lucrurilor înainte de orice raționament, cunoaştere diferită mult de cea rațională. După cum vom vedea, această „zonă" o întâlnim şi la E. Lévinas care o conturează prin două coordonate esențiale: situarea într-un *dincoace,* ce are o legătură strânsă cu *dincolo*, cu transcendența[224]. Esențial pentru percepție este considerat corpul care, datorită structurii sale şi sistemului său de funcții, „oferă" conştiinței lucrurile în moduri predeterminate; acest fapt uşurează percepția şi o limitează totodată.

Alături de percepție vom întâlni destul de des referiri la apercepție deoarece, după cum vom vedea, pe anumite domenii apercepția nu numai că integrează percepția în experiența indivi-

[223] Ca fiind un înțeles lărgit al conştiinței, ce înglobează cumva şi corpul; evident, înglobarea o privim dintr-o perspectivă „funcțională".
[224] Am putea gândi că *dincoace* şi *dincolo* sunt două perspective diferite asupra unui acelaşi. Dificultatea argumentării acestei suprapuneri apare atunci când încercăm să privim dintr-un punct de vedere religios.

duală anterioară, ci chiar ajunge să o modifice odată cu integrarea ei; mai mult de atât, chiar intervalul în care este posibilă apercepția îl determină pe cel în care este posibilă percepția. Apercepția credem că dă seama de ceea ce numim *orientarea conştiinţei*, fiind de fapt una din formele de exprimare a ei; cum orientarea conştiinţei este sinonimă pe un anumit plan cu *vizarea*, este evident că ne aflăm aici într-o abordarea fenomenologică. Ceea ce, din perspectiva *cogito*-ului, numim *orientarea conştiinţei* din perspectiva percepției capătă numele de *apercepție*.

3.1. *Reconsiderarea rolului corpului*

Plecând de la faptul că fenomenologia încearcă să descopere stratul pre-teoretic al lucrurilor şi a lumii, să ajungă la *fenomen*, putem spune că filosoful francez consideră corpul ca făcând parte din acest strat pre-teoretic, el fiind abordat în cadrul a ceea ce se numeşte *Lebenswelt*, adică lumea vieții, lumea atitudinii umane naturale şi transcendentale anterioară oricărei reducții. În cadrul acestei „lumi a vieții" inseră filosoful francez problematica corpului, corpul fiind cel care o evidențiază: „Pe linia aceasta de evoluție a fenomenologiei, M. Merleau-Ponty conferă prioritate *corpului*, adică singurului «aspect prospectiv» prin care se prezintă toate cunoştinţele noastre. Perceputul nu mai poate fi considerat, în acest caz, un efect al funcționării cerebrale, ci dimpotrivă *semnificația acesteia*"[225]. Corpul este văzut ca „un alt subiect" care există „sub" noi, chiar înainte de noi, un sistem de funcții anonime care mediază legătura cu lumea într-un fel unic şi personal; acest „alt subiect" este în afara controlului nostru şi, într-un fel anume, ne predetermină, conturând astfel o altă determinație. De observat că acest „strat" al existenței îl întâlnim, chiar dacă având alte contururi, şi la E. Lévinas.

Putem accede la cunoaşterea corpului în genere prin intermediul experienței propriului corp, ne spune autorul; în experiență corpul propriu ni se dă întotdeauna ca o permanență. Permanența este întemeiată pe impresia de „acelaşi" ce apare datorită continuității corpului în timp; nu putem însă vedea întru-totul în această permanență nucleul identității, a *Eu*-lui, deoarece corpul implică şi transformări, variații ce sunt surse de tragic cel puțin din perspectiva morții; identitatea este întemeiată mai degrabă în psihic decât în corp. În plus, în termenii lui Sartre am putea spune că corpul este continuu depăşit de proiectele proprii, sensul lui fiind astfel dincolo de el: „Un corp percepător este şi o anumită absență pe care comportamentul său o sapă şi o rezervă în spatele

[225] Tudor Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 55.

său"[226]. Prin intermediul comportamentului corpul pare că încearcă continuu să se caute fără a se putea odihni în sine; identitatea corporală ține mai curând de *loc* decât de timp, fiind un continuu punct de plecare. Cunoaşterea corpului propriu ridică problema modului în care se poate percepe tocmai cel prin intermediul căruia percepem. Problema asemănătoare ochiului: nu putem vedea tocmai organul cu care putem vedea. Există totuşi oglinda, precum şi un alt om la care pot vedea ochii. Merleau-Ponty consideră că în lipsa corpului conştiința ar trebui să constituie ceea ce percepe, adică toate percepțiile sale ar trebui să fie create de ea; prin intermediul corpului conştiința are o ipoteză de existență asupra a ceea ce acesta îi oferă. Am putea spune că prin intermediul corpului sunt deschide anumite posibilități ce, prin însăşi structura lor, constituie o ipoteză de existență, corpul fiind un răspuns la o întrebare ce nu este pusă niciodată în mod explicit dar care este continuu subînțeleasă. Raportat la intenționalitatea conştiinței corpul are o natură dublă: este cel care constituie dar este şi un constituent: „Acest subiect, care se simte constituit în momentul în care funcționează ca şi constituent, e corpul meu"[227]. Ne simțim constituiți (ca fiind) în momentul în care constituim lumea, o facem să fie, adică în momentul în care lumea este prin intermediul nostru. Putem să ne dirijăm corpul în lumea vizibilă pentru că şi el face parte din această lume pe care o vede; o vede şi se zăreşte pe sine în timp ce o vede: trupul se vede văzând, ceea ce ar fi o primă trimitere la reflexie. În vizibil există o indiviziune între cel care simte şi ceea ce este simțit. Trupul păstrează lucrurile în jurul său ca făcând parte din lumea sa, ele fiind o prelungire a lui. Opoziția subiect-obiect îşi dezvăluie artificialitatea prin faptul că omul îşi vede, îşi simte corpul, ca făcând parte din lume, fiind la rândul lui obiect, ceva vizibil, sensibil; ceea ce conduce la o dublă situare, subiectul fiind în acelaşi timp obiect, sau, mai curând nici subiect şi nici obiect[228].

Vedem schițată aici o lume a intervalului ce încearcă să spargă monotonia viziunilor forțat dihotomice. Corpul se retrage parcă din lumea obiectivă şi vine să formeze un al treilea gen între subiectul pur şi obiect, fiind cel care intermediază relația acestora; el pare când obiect când subiect, fără a fi însă întrutotul nici obiect şi nici subiect. Corpul nostru este un obiect printre altele şi, totodată, un obiect sensibil la toate celelalte obiecte, furnizând astfel cuvintelor o primă semnificație. Corpul care se vede şi se simte pe sine este văzut ca fiind începutul reflexiei. Un moment pre-reflexiv al reflecției îl constituie atingerea propriului corp, momentul în care o mână atinge cealaltă mână, corpul fiind subiect şi obiect totodată. Este o cale de trecere de la percepție la re-

[226] M. Merleau-Ponty, *Elogiul filosofiei şi alte eseuri*, Casa Cărții de Știință Cluj-Napoca, 2000, p. 177.
[227] *Ibidem*, p. 68.
[228] Tudor Ghideanu arată prezența structurii *nici…nici…* la filozofii existențialişti francezi, în special la Sartre, Simone şi Merleau-Ponty, denumind-o *ninism*, şi postulând-o ca dând seama de o ambiguitate funciară, de o indecizie (a se vedea în special *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*). Acestei indecizii îi vede sensul pozitiv în faptul că ea păstrează o deschidere față de posibilitatea unor noi sensuri.

flecție prin intermediul corpului, reflexia fiind declanşată de perceperea percepției. În termenii lui Sartre am putea spune că raportul primordial al conştiinței cu corpul îl este situat în sfera *conştiinței* (*de*) *sine.* Raportat la gândire, în zona căreia are loc adevărata reflexie, corpul o dezvăluie dar o şi disimulează; vedem acte ale corpului care sunt evident rezultatul unor îndelungi meditații, dar regăsim în corp şi predeterminări funcționale instituite dinainte de orice reflexie.

Actele corpului pot avea sensul de a semnifica actul reflexiv al conştiinței, dar pot îmbrăca şi forma automatismelor. În aceste automatisme trebuie să vedem şi *urmele* determinațiilor, ele limitându-ne, anulându-ne unele posibilități prin faptul că ne prescriu altele. Viața cotidiană ne este dominată de automatisme, de răspunsuri de-a gata pe care le avem pregătite pentru a le folosi în fiecare situație. Chiar dacă situația este justificată, fiindu-ne imposibil să reflectăm la fiecare gest al nostru deoarece asta ar duce la un imobilism, nu putem să nu observăm că prinderea în mijlocul automatismelor (mai ales atunci când recurgem la cele împrumutate din sfera impersonalului *se*) trimite la inautenticitate, la o *cădere* la nivelul acestora. În plus, dacă luăm în considerare şi automatismele care au consecințe dezastruoase şi pe scurtă durată (considerăm deja că excesul de automatisme are consecințe nefaste pe termen lung) suntem în prezența unor *izvoare ale tragicului*, ele deschizând tragicul ca posibil.

Există o raportare motorie la obiect ce exprimă atât orientarea conştiinței cât şi structura posibilului proprie corpului: lucrul ne parvine (sub forma obiectului) şi în funcție de mişcările noastre (posibile sau realizate); motricitatea constituie o intenție care accede la obiect depăşind, sau mai degrabă împlinind obiectivitatea. Ea este una din condițiile în care corpul face posibilă percepția şi acțiunea noastră asupra lucrurilor. Sinteza experienței este realizată de activitatea originară a corpului: „Înțelesul lucrului devine astfel corelativ corpului meu. Identitatea lucrului în cadrul experienței perceptive nu e decât un aspect al identității corpului meu propriu de-a lungul mişcărilor de explorare”[229]. Ceea ce sugerează că orice sinteză suportă o mediere corporală. Corpul nu se află în spațiu şi timp precum obiectele, ci locuieşte în spațiu şi timp, se poate extinde în spațiu şi în timp; am putea spune chiar că *dă* spațiul şi timpul plecând de la propria spațialitate. Deplasându-ne în spațiu şi trăind în timp vedem diferite aspecte ale lucrurilor; în tot acest timp corpul nostru este acelaşi, îl considerăm unitar. Aspectele percepute de-a lungul acestor „deplasări” se unifică sub forma *lucru*, unitatea lucrurilor fiind bazată pe unitatea corpului. Nu putem caracteriza corpul drept obiect deoarece tocmai el este acela prin care există obiectele, fiind condiția de posibilitate a oricărei obiectualități: „Corpul nu este nimic mai puțin, dar nici nimic mai

[229] Ernest Stere, *Doctrine şi curente în filozofia franceză contemporană,* Editura Junimea, Iaşi, 1975, p. 145.

mult decât condiție de posibilitate a lucrului"[230]. Permanența corpului este fundamentul permanenței, relative, a obiectelor, *locul* din care orice permanență își capătă sensul. Raportat la corp sensul morții, deci și al tragicului ca posibil, este tocmai atentarea la această permanență. Corpul este legat de ceea ce percepe, este angrenat cu lumea vizibilă, el fiind „un loc" al lumii din care vede; sintagma de „loc al lumii" folosită de Merleau-Ponty vrea să sugereze legătura intimă dintre cel care percepe și perceput, co-naturalitatea lor, anulând sau limitând opoziția subiect-obiect: „corpul nostru – ca punct de vedere asupra lucrurilor – și lucrurile – ca elemente abstracte ale unei singure lumi -, formează un sistem, în care fiecare moment este *imediat semnificativ* despre toate celelalte"[231]. Corpul nostru este un punct de vedere asupra lucrurilor și lucrurile, în percepție, devin posibile puncte de vedere atât asupra altor lucruri cât și asupra corpului. Obiectul aflat în fața noastră poate constitui un loc din care, situându-ne teoretic, putem să vedem propriul corp descoperindu-i astfel situarea între obiecte, co-naturalitatea cu obiectele. Corpul este înțeles ca „intermediarul" care asigură accesul la obiecte și la lume; el este suportul și vehiculul ființei în lume.

Dacă în ceea ce privește raportul său cu lucrurile avem în vedere doar funcția receptivă a corpului, în raportarea la ceilalți trebuie să luăm în considerare posibilitatea de a exprima de care dă dovadă corpul: „Corpul devine expresiv prin aceea că existența noastră se realizează mai întâi prin expresii corporale, în special prin cuvântul vorbit; ne realizăm viața într-o lume corporală"[232]. Corpul exprimă un „sens încarnat"; prin intermediul corpului reușim să aducem la existență limbajul, intențiile noastre. Există o interdependență între percepție și ceea ce exprimăm. Corpul nostru este totodată și un șablon la care raportăm ceea ce ni se prezintă. Spre exemplu, în domeniul sexual există o percepție a corpului unui posibil partener prin intermediul (raportat la) propriului corp; omul adresează mediului înconjurător întrebarea mută și permanentă a sexualității normale.

În actul percepției ne lăsăm în voia propriului corp: „În percepție noi nu gândim obiectul și nu gândim pe cel care gândește, ci suntem orientați spre obiect, ne confruntăm și ne confundăm cu acest corp care știe mai multe decât noi despre lume, despre motivele și mijloacele pe care le avem pentru a face sinteza ei"[233]; ne lăsăm în voia lui tocmai pentru că în percepție îl depășim către ceea ce percepem. Filosoful francez vede corpul ca știind mai multe despre lume, având în-

[230] M. Merleau-Ponty, *Elogiul filosofiei și alte eseuri*, Casa Cărții de Știință Cluj-Napoca, 2000, p. 179.
[231] T. Ghideanu, *Percepție și morală în fenomenologia franceză*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 99.
[232] Arne Grøn, *M. Merleau-Ponty: Percepția și lumea,* în *Filosofia în secolul XX*, coord.: Anton Hügli, Poul Lübcke, Editura ALL EDUCATIONAL, 2003, vol. I, p. 436.
[233] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 288.

crustate în el, în funcțiile sale, modalități de abordare a lumii anterioare oricărei reflexivități. Experiența predecesorilor poate să fie transmisă prin inscripționarea ei în „instrumentul" percepției, corpul nostru, sub forma direct fizică şi sub forma educației percepției.

Corpul este prezentat ca fiind „instrumentul" general al comprehensiunii ființei. Prin intermediul corpului avem puterea de a locui în toate mediile lumii, de a semnifica şi înțelege, de a poziționa ceea ce întâlnim; prin intermediul lui luăm în stăpânire lumea. Corpul este activ şi prezent, este o înlănțuire de vedere şi mişcare, şi nu doar o parte a spațiului sau un mănunchi de funcții. Orice tehnică e «tehnică a trupului». Ea figurează şi amplifică structura metafizică a cărnii noastre. Tot ce construim vine în prelungirea organelor noastre naturale ajungând să facă parte, într-un anume fel, din corpul nostru. Dacă gândim toate aceste rosturi ale corpului din perspectiva absenței lor, fie şi a unei absențe parțiale, zărim deschizându-se o zonă plină de posibilități ale tragicului ce porneşte de la dizabilități şi poate merge până la moarte. În plus, luăm în considerare posibilitatea ca raportarea la propria moarte să conțină în ea şi presimțirea tuturor acestor „funcții" ce vor dispărea; altfel spus, analiza rostului corpului în percepție este cumva o analiză detaliată a ceea ce ne poate lua moartea, a firelor prin care suntem legați în plasa ce o numim existență.

3.2. Percepția de sine

Dacă toată cunoaşterea despre lume o avem prin intermediul percepției cum putem cunoaşte pe cel care „mediază" percepția, corpul propriu? Cum putem cunoaşte tocmai instrumentul cu ajutorul căruia cunoaştem? Cum ne putem cunoaşte pe noi, cei care percepem? Care percepție ne poate dezvălui? Percepția propriei persoane vine abia după percepția lucrurilor „şi ea nu ar fi posibilă, decide M. Merleau-Ponty, dacă noi nu am fi luat contact *cu îndoiala noastră trăind-o, pe aceasta, până la obiectul ei*"[234]. Există în noi presimțirea unei identități care transcende toate actele noastre particulare, însă în mod concret avem percepția unui *Eu* care se compune şi recompune de-a lungul timpului, unificat de orizontul experienței, la celălalt capăt al percepției. Ne presimțim identitatea dar parcă nu suntem niciodată una cu propria persoană, aflându-ne într-o continuă căutare de sine. Fiecare contextualizare, fiecare situație care ne este dată sau pe care o alegem descoperă alte fațete ale noastre pe care uneori nici măcar nu le bănuiam. Suntem totalitatea actelor care ne-au creat dar şi totalitatea potențelor imposibil de epuizat de-a lungul întregii vieți

[234] T. Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 109.

la care ne raportăm ca fiind un *altul* din noi[235]. Orizontul acestui gen de alteritate se deschide către posibilități de naştere a tragicului.

Merleau-Ponty consideră că fiecare din noi este prezent în fața obiectului cu un anumit mod de a fi în lume, mod din care rezultă atitudinea față de obiect. Unde ne putem căuta şi unde ne putem descoperi? Atât înăuntru cât şi în afară. Acțiunile noastre introduc modificări în lumea exterioară creând lumi culturale; noi existând astfel şi în afara noastră. Existența umană îşi descoperă s*ine*-le prin analiza culturii[236]: „comportamentele coboară în natură şi se depun în ea sub forma unei lumi culturale"[237]. De-a lungul existenței noastre în cadrul lumii transformăm obiectele în ustensile, ustensile care vin în prelungirea organelor noastre ca un fel de organe adăugate. Într-un fel, ne adăugăm continuu organe, ne îmbunătățim *schema corporală* prin diferite prelungiri. Conştiința de sine şi conştiința lumii sunt întrepătrunse; suntem inserați în lume prin intermediul corpului şi coexistăm în ea într-o inextricabilă legătură. În acelaşi timp, păstrăm față de orice situație o capacitate de recul care schițează intervalul propriei noastre libertăți şi locul în care ne descoperim: „Instalat în viață ca într-un fotoliu, cu spatele sprijinit de natura mea gânditoare, pironit în câmpul transcendental deschis odată cu prima mea percepție, în care orice absență este doar inversul unei prezențe, orice tăcere o modalitate a ființei sonore, am un fel de ubicuitate şi de eternitate de principiu, mă simt încredințat unui flux de viață inepuizabil, al cărui început sau sfârşit nu îl pot gândi, de vreme ce, tot eu, cel viu, le gândeşte, şi astfel viața mea se precede şi îşi supraviețuieşte întotdeauna sieşi"[238].

Pentru filosoful francez cunoaşterea de sine şi cunoaşterea lumii au loc într-un mod paradoxal, prin luarea unei distanțe față de obiectul percepției; o distanță este prezentă şi între *cel* care percepe şi *cel* care analizează percepția. Eu-l care percepe constituie în ansamblul trăsăturilor amintite până aici un subiect pre-personal, ceva care nu depinde de noi; prin reflecție găsim în noi acest subiect pre-personal situat alături de subiectul percepător. Putem gândi acest subiect pre-personal ca fiind identic cu ceea ce Sartre desemnează drept *conştiință (de) sine* iar Lévinas consideră a fi un *dincoace*. Prin intermediul acestui subiect pre-personal ne parvine lumea şi este posibilă înțelegerea celuilalt datorită faptului că acesta are un corp. Ceea ce înseamnă că acest subiect pre-personal intervine şi în trăirea tragicului. Ne percepem întrucâtva dar ne este greu să ne

[235] Gândim aici faptul că posibilitățile de-a fi pe care le-am refuzat cu fiecare alegere a noastră le constituim în mod implicit ca un *altul* care am fi putut fi. Deseori ne refugiem în aceste posibilități refuzate atunci când ne apasă propriile alegeri.
[236] Ideea este dezvoltată de Paul Ricoeur în *Conflictul interpretărilor – eseuri de hermeneutică*, Editura Echinocțiu, Cluj, 1999.
[237] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 410.
[238] *Ibidem*, p. 429.

percepem întru-totul deoarece nu suntem un obiect, ci existența noastră se regăsește în act: „Putem spune şi despre percepția interioară ceea ce am afirmat despre percepția exterioară: că învăluie infinitul, că este o sinteză întotdeauna neterminată, care, în ciuda acestui fapt, se afirmă”[239]. Pentru a schița întrucâtva propria existență putem considera că în noi există grade de realitate structurate după raportarea la act şi potență, la esență şi aparență. Pentru filosoful francez relații noastre cu lucrurile nu sunt simple relații externe, observații ale unui subiect detaşat în mod absolut de ceea ce observă, orice gândire a unui lucru fiind de fapt şi o formă a conştiinței de sine. Conştiința de sine nu este o simplă reținere a propriilor evenimente psihice, ea fiind posibilă datorită *cogitațiilor* în general, atât asupra a ceea ne vine din afară cât şi asupra a ceea ce percepem în viața interioară; conştiința este indicată astfel ca fiind transcendență. Ceea ce trimite la imposibilitatea stabilirii unui loc al conştiinței, dificultate ce se extinde şi asupra posibilităților de definire a ceea ce ne este propriu. Conținuturile latente, inconştientul, par să fie dovada faptului că suntem mai mult decât ştim despre noi; adică nu putem să spunem niciodată că ne cunoaştem. Atunci cum putem avea pretenție să cunoaştem ceva de genul lucrurilor? Analogie posibilă: aşa cum avem în noi această parte necunoscută (inconştientul spre exemplu) tot la fel este posibilă acea pre-cunoaştere a lumii, acea orientare înainte de cunoaştere, orientare ce țâşneşte cumva în „exterior” fiind în acelaşi timp limitată la propriile posibilități. Cunoaşterea propriei persoane este o cunoaştere secundară (în ordinea apariției) şi este posibilă totodată printr-o detaşare față de propria persoană, printr-o situare în afară de unde ne vedem prin ochii celuilalt, pe care l-am descoperit în actul percepției. Detaşarea de natură intervine prin faptul că am ales să nu fim natură, să ne facem recunoscuți de alții.

Coexistăm cu lumea noastră şi ne plângem continuu de ea, spune filosoful francez, lamentațiile noastre fiind un mod de a fi în lume ce rezolvă presiunile interne stârnite de dificultățile pe care le întâmpinăm în fața lumii. Obstacolele apărute în calea propriei libertăți nu o limitează, ci tocmai îi schițează existența. Ne este un dat libertatea de a alege şi a decide cu privire la propria viață, dar tot un dat ne sunt şi determinările introduse de propriul corp: „În măsura în care am mâini, picioare, un corp, o lume port în jurul meu intenții care nu sunt decisive şi care îmi afectează mediul înconjurător prin caracteristici pe care nu eu le aleg”[240]. Avem posibilitatea de a alege continuu, alegeri ce sunt unice în ființa lor, dar aceste alegeri au loc într-un cadru bine delimitat de existența pre-personală ce ne parvine prin intermediul corporalității. Altfel, în fața acestor alegeri infinite ar fi imposibilă înțelegerea oamenilor între ei, legarea experiențelor una de al-

[239] *Ibidem*, p. 448.
[240] *Ibidem*, p. 512.

ta. Putem observa că acesta este şi punctul de plecare de la care am considerat anterior că se poate vorbi de libertate. Poziționarea libertății între determinații şi alegerile proprii trimite la modalitate în care am legat apariția tragicului de disputa cu limitele pe drumul spre afirmarea propriei libertăți.

Putem lua în considerare formele culturale în explicarea intersubiectivității: limbajul, organizarea socială, arta, etc., ele constituind subiecte comune. Însă, pe de o parte, acestea nu ne sunt de ajuns în încercarea de a explica cum este posibilă înțelegerea reciprocă, iar pe de altă parte şi formele culturale au fost posibile datorită identității structurii corporale, cu tot ceea ce presupune aceasta. Diversitatea comportamentelor noastre trecute reprezintă momente ale ființei noastre totale, comportamente care datorită unicității lor pot fi privite ca absolute şi cărora le acordăm sens sau care ne acordă sensuri, toate constituind stilul nostru de a exista.

3.3. Unitatea simțurilor

M. Merleau-Ponty consideră că simțurile sunt angrenate într-o serie de relații reciproce, mediind astfel, într-un mod complex, percepția. Legătura dintre simțuri are loc în corp: „sinesteziile (sistemele de corespondență intersenzorială) sunt opera corpului, «locul» în care toate forțele noastre exploratoare şi motrice pot forma un sistem”[241]. Această interrelaționare îmbogățeşte, şi limitează totodată, percepția. O impresie anunță o alta, uneori chiar o determină; vizibilul anunță sonorul; lumina fulgerului anunță tunetul. Amândouă determină o reacție a corpului: teamă, încântare, aşteptarea ploii, admirație, trăiri metafizice, estetice etc. Relațiile de colaborare dintre simțuri sunt extrem de complexe: „Se întrezăreşte, la nivelul elementar al sensibilității, o colaborare a stimulilor parțiali între ei şi între sistemul senzorial şi cel motor, care, într-o constelație fiziologică variabilă, menține constantă senzația”[242]. Între simțuri rolul predominant îl deține vederea. Dacă un simț dominant pe un anumit interval (ex. vederea) schițează o anumită structură celelalte simțuri se orientează după această schiță. În percepție nu putem face în mod spontan diferența între activitatea diferitelor organe de simț, toate întâlnindu-se în obiect; doar concentrarea pe un anumit simț ne poate introduce în lumea particulară a simțului respectiv. Percepția, în ansamblul ei, este rezultatul colaborării şi influențării simțurilor între ele, dar şi rezultatul influențelor pe care obiectele sau calități ale acestora le exercită reciproc. Spre exemplu, percepția culorilor ca fiind diferențiate este o problemă de relație între mai multe culori, de influență reciprocă,

[241] E. Stere, op. cit., p. 147.
[242] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, pp. 31-32.

de-a asigura fondul, contrastul. În condiții de luminozitate inegală, în lipsa unui fond contrastant, nu putem distinge albul de negru. O relație complexă există şi între stimuli şi percepția pe care aceştia o declanşează, putându-se vorbi de o influență reciprocă: „Excitația este simțită şi reorganizată cu ajutorul unor funcții transversale, care o fac *să se asemene* cu percepția pe care o va provoca”[243]. Excitația determină percepția schițându-i liniile generale, şi este modelată la rândul ei de către percepție care, prin secvența în care o situează, o înghesuie oarecum în concept. Interdependența apare şi între simțuri şi cuvinte, deseori înțelesul cuvintelor fiind cel puțin ajutat, dacă nu chiar constituit, cu ajutorul senzațiilor; „simțim” acel ceva la care se referă cuvintele. Există deasemenea o relație directă între corp şi cuvânt: „Când îmi este cunoscut, cuvântul «grindină» nu este un obiect pe care îl cunosc printr-o sinteză de identificare, ci un anumit mod de a folosi aparatul fonator, o anumită modulare a corpului meu ca ființă în lume...”[244].

Legătura strânsă dintre cuvinte şi ceea ce ele desemnează, de care vorbeşte filosoful francez, dă seama de legătura dintre sensul de tragic şi trăirile pe care le antrenează apariția acestui sens *în* conştiință; altfel spus, tragicul nu este numai un sens pe care-l acordăm unui tip anume de trăiri, ci este în acelaşi timp şi un sens care antrenează trăiri, sau cel puțin le potențează. Acesta este unul din motivele pentru care am gândit naşterea tragicului sub forma unui flux bidirecțional între sensul de tragic şi trăirea tragicului, ele suportând o modulație reciprocă. Ceea ce justifică diferențele pe care le-am postulat între tragicul ce-i apare spectatorului (în cazul căruia trăirea este una bazată în principal pe empatie) şi tragicul resimțit de *pacientul* tragic.

Comunicare simțurilor între ele are rezultate benefice, permițându-ne accesul la lucruri; ne permite accesul dar ni-l şi ocultează: odată stabilită o schemă de relație a unor stimuli între ei aceasta funcționează ca o scurtătură; dacă ne parvine o parte din schemă avem impresia că am perceput-o în întregime. Mai mult chiar, vor exista chiar şi răspunsuri organice la schema sugerată, asemănătoare întrucâtva schemei lui Pavlov. Colaborarea simțurilor între ele provine din modul de organizare a organismului, fiind perfecționată şi personalizată de-a lungul experienței. Filosoful francez consideră că schemele de colaborare a simțurilor între ele au la bază o „cunoaştere” pre-logică a lumii la care accedem prin intermediul trăirilor: „Dacă subiectul normal înțelege dintr-o dată că raportul ochiului cu văzul este acelaşi cu raportul urechii cu auzul, aceasta se datorează faptului că ochiul şi urechea îi sunt date dintr-o dată ca mijloace de acces la aceeaşi *lume*, el are evidența ante-predictivă a unei lumi unice, astfel încât echivalența «organelor de simț» şi ana-

[243] *Ibidem*, p. 107.
[244] *Ibidem*, p. 471.

logia lor se citeşte în lucruri şi poate fi trăită înainte de a fi citită”[245]. Colaborarea simțurilor între ele se face în cadrul unor modele ce pot fi în acelaşi timp şi învățate; în categoria asociațiilor perceptive învățate pot intra şi elemente ce conduc la trăiri tragice.

Pentru Merleau-Ponty simțurile sunt diverse şi unitare în acelaşi timp, ele alcătuind o unitate în diversitate. Există o colaborare a simțurilor în preajma obiectului, o operație a unui simț lansând o chemare către operațiile corespunzătoare ale celorlalte simțuri. Ele colaborează, se completează dar se şi limitează. Dacă ceea ce transmite unul dintre ele nu corespunde, nu se leagă cu ceea ce parvine de la celelalte, mesajul simțului care face opinie separată nu este luat în considerare pentru explicitarea imediată a perceputului, este pus în paranteză putând fi analizat într-o abordare ulterioară, în cazul în care ceea ce el a transmis se potriveşte vreunui tablou. În caz contrar, informația este clasată ca falsă şi simțul respectiv este considerat că cochetează cu domeniul patologicului: urechii „i se spune” că are acufene, ochiului că are scotoame şi aşa mai departe. Dacă rateurile simțului respectiv persistă, acestuia îi va scădea treptat încrederea cu care este creditat de celelalte simțuri, lipsa de adecvare fiindu-i sancționată. Simțurile funcționează ca o adevărată democrație, legea care le guvernează fiind situată în zona condițiilor de posibilitate a obiectului. Există o ierarhie a simțurilor, cel mai important indiciu al ei fiind primordialitatea vederii. Dacă, spre exemplu, urechea sugerează existența unui spațiu mare datorită formei sunetului care îi parvine, însă ochiul sesizează un spațiu limitat, primordială este informația transmisă de vedere; „Simțurile se traduc unul pe altul fără a avea nevoie de vreun interpret, se înțeleg unul pe altul fără a fi nevoie să treacă prin idee”[246]. Putem lua ca exemplu legătura dintre sunet şi văz prin crearea senzației de mişcare cu ajutorul muzicii la începuturile cinematografiei: fără muzică imaginile păreau scindate. Ghidarea perceperii senzației de către simțul dominant poate fi gândită şi prin prisma intenționalității: ne îndreptăm spre perceperea lucrului cu o anumită dominație a unui simț, dominație care credem a fi influențată şi dinspre *noesă*.

Există caracteristici care, deşi aparțin domeniului unuia dintre simțuri, nu sunt apanajul exclusiv al simțului respectiv. „Vedem” sunete, mirosuri, „auzim” durei s.a., situații ce relevă tendința de întrepătrundere a simțurilor, ele indicând totodată faptul că orientăm mai multe simțuri odată către un domeniu, fie el şi limitat; deschidem în acelaşi timp mai multe ferestre pentru a vedea un lucru, chiar dacă doar una redă întregul priveliştii, celelalte făcând posibile doar scurte priviri laterale. „Când spunem că auzim culori sau vedem sunete, propoziția n-are nimic extravagant, ci, dimpotrivă, constată un lucru într-un fel elementar şi anume faptul că «vibrația sunetului

[245] *Ibidem*, p. 166.
[246] *Ibidem*, p. 285.

îşi găseşte ecou în toată existenţa senzorială şi, în particular, în acel sector care este capabil de a sesiza culorile». Prin această sinteză a sensibilităţii umane M. Merleau-Ponty reliefează puterea experienţei corporale de a surprinde fenomenul de expresie"[247]. Abia prin intermediul expresiei, ca lecturare a ei, poate fi înţeles tragicul de către spectator.

În acelaşi timp însă, fiecare simţ acţionează pe un domeniu particular din fiinţă, domeniu care nu poate fi accesat de un alt simţ, ci, cel mult, intuit: „Simţurile sunt distincte unele de altele şi de înţelegerea intelectuală într-atât încât fiecare dintre ele aduce cu sine o structură de fiinţă care nu este niciodată perfect transpozabilă"[248]. Un om cu unul din simţuri lipsă se va orienta spre suplinirea acestuia, rămânând însă un om cu o fereastră spre lume închisă. Acest tip de închidere este gândit deseori ca tragic, un tragic ce se iveşte plecând de la o limită. În acelaşi timp, acest gen de tragic indică rostul tragicului în crearea unor deschideri către lume.

3.4. Schema corporală

Pentru a explicita într-un mod adecvat existenţa corporală şi percepţia M. Merleau-Ponty foloseşte noţiunea de *schemă corporală,* prin care exprimă unitatea senzorio-motorie, unitatea temporo-spaţială şi intersenzorială a corpului, şi care trimite spre un înţeles structural al organismului uman. Schema corporală este o unitate pre-logică a cărei sinteză perceptivă are loc în lume: „*Schema corporală* este o manieră de a exprima faptul fundamental că *corpul meu este în lume*"[249]. Abordată din punctul de vedere al ordinii cunoaşterii, perceperea schemei corporale intervine abia după perceperea lucrurilor; în lucru par să se întâlnească toate organele noastre de simţ într-o perfectă armonie: „noi nu percepem unitatea propriului corp decât în aceea a lucrului, iar mâinile, ochii, toate organele de simţ ne apar ca tot atâtea instrumente substituibile între ele plecând de la lucruri"[250]. În faţa obiectului ne parvin senzaţii dinspre obiect dar şi dinspre propriul corp; percepem şi ne percepem totodată, aceste operaţii fiind două faţete ale aceluiaşi act[251]. Deşi descoperită ulterior în ordinea percepţiei, schema corporală este tocmai cea care face posibilă percepţia: cunoaşterea în fiecare moment a poziţiilor propriului corp, a deplasărilor acestuia, precum şi a oricărei alte stări, ne ajută să distingem şi să clasificăm în mod exact care senzaţie ne

[247] Nicolae Vanina, *Tendinţe actuale în estetica fenomenologică,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 64.
[248] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepţiei*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 274.
[249] T. Ghideanu, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, pp.75-76.
[250] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepţiei*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 383.
[251] Acestor faţete le corespunde într-un alt plan constituirea obiectului şi constituirea *Eu*-lui în mod simultan prin intermediul percepţiei şi a donării de sens.

este determinată de o pură existenţă exterioară, care ne este determinată, amplificată, modificată în general de un act sau o stare a corpului nostru, şi chiar care este generată de corpul nostru. Dacă percepţia schemei corporale ne transmite faptul că organismul nu este deschis spre receptarea unor stimuli exteriori, aflându-se în stare de somn, primim totuşi diverse informaţii, după o îndelungată experienţă perceptivă reuşind să identificăm aceste fenomene ca fiind vise. În percepţie cunoaştem, chiar dacă nu în mod conştient, situarea fiecărui organ: „...corpul întreg nu poate fi pentru mine o asamblare de organe juxtapuse în spaţiu, ci îl posed într-un fel «global» şi cunosc poziţia fiecărui membru printr-o *schemă corporală* în care sunt cuprinse toate"[252]. Percepţia schemei corporale are loc în ceea ce Merleau-Ponty numeşte *pre-logicul* iar Sartre numeşte *conştiinţa (de) sine*, altfel spus în *non-thetic*.

Schema corporală poate fi şi rezultatul nevoii de a crea imagini corespondente informaţiilor date de proprioceptori; ea are la bază acţiunea continuă, utilizarea perpetuă. Durerea sau impotenţa funcţională a unui segment corporal pot conduce la uitarea schemei corporale, ca măsură de protecţie, temporar sau definitiv. M. Merleau-Ponty argumentează existenţa unei scheme corporale şi prin analiza celor care au pierdut un membru, acesta persistând ca prezenţă în percepţiile propriului corp. Legat de existenţa unui membru fantomă, se impune ideea că există un **corp actual** şi un **corp habitual**; în acelaşi timp, existenţa membrului fantomă argumentează în favoarea dependenţei reciproce dintre corp şi lume. Prin toate simţurile şi capacităţile sale corpul este situat în lume; or, o lipsă a unui membru echivalează cu o restrângere a lumii.

Corpul şi lucrurile sunt conexate, se află în comuniune; schema corporală mediază cunoaşterea lucrurilor şi a lumii, acestea din urmă fiindu-ne date odată cu cunoaşterea părţilor corpului nostru: „În cazul acesta, orice percepţie exterioară este imediat sinonimă unei anumite percepţii a corpului meu, după cum orice percepţie a corpului meu se explicitează în limbajul percepţiei exterioare. Teoria «schemei corporale» pe care o avansează filosoful este implicit o teorie a percepţiei"[253]. Aşadar, cunoaşterea pre-logică a schemei corporale proprii ne ajută să distingem corpul de ceea ce-l înconjoară, ea intervenind să rupă legătura inextricabilă iniţială dintre corp şi lumea înconjurătoare. Cunoaşterea distribuţiei în spaţiu şi timp a fiecărui organ ne ajută să poziţionăm atât obiectele întâlnite cât şi perspectivele sub care acestea se oferă diferitelor simţuri, ştiind înainte de orice reflexie ce simţ am „întins" către obiectul respectiv, ce relaţii sunt posibile în această poziţionare între simţul respectiv şi celelalte simţuri.

---

[252] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepţiei*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 131.
[253] T. Ghideanu, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 88.

3.5. Rolul senzațiilor

În studiul percepției M. Merleau-Ponty optează pentru un înțeles lărgit al noțiunii de sensibil: „Sensibilul nu înseamnă doar lucrurile, ci şi tot ceea ce desenează ele, chiar în negativ, tot ceea ce lasă urme în ele, tot ceea ce figurează în ele, chiar cu titlu de deviație şi ca un fel de absență”[254]. Este vorba de a înțelege ca sensibil tot ce ne apare legat într-un fel oarecare de acest domeniu. „Lumea” sensibilului nu epuizează totalitatea realului. Pentru filozoful francez sensibilul este legat de domeniul pre-obiectiv al existenței umane. În acest context el postulează întoarcerea la lumea trăită, descoperirea legăturilor dintre om şi lume realizată prin intermediul percepției, încercarea „de a regăsi fenomenele, stratul de experiență vie prin mijlocirea căruia ne sunt date inițial semenul şi lucrurile, sistemul «Eu-Semen-lucrurile» în faza lui incipientă; de a redeştepta percepția şi de a înlătura viclenia prin care ea se lasă uitată în calitatea ei de fapt de percepție în folosul obiectului pe care ni-l oferă şi a tradiției raționale pe care o întemeiază”[255]. Evidența lui „a simți” este întemeiată pe o apreciere prealabilă a lumii independent de orice act reflexiv, care deschide posibilitatea oricărei reflecții.

Senzația ne face legătura cu ceea ce este în afara noastră, ne indică faptul că percepția nu este în mod absolut opera noastră. Filosoful francez consideră că ordinea cunoaşterii este cu totul alta: „Senzația pură, definită de acțiunea *stimulilor* asupra trupului nostru, este «efectul ultim» al cunoaşterii, în particular al cunoaşterii ştiințifice, şi doar printr-o iluzie, altminteri firească, noi o aşezăm la început şi o considerăm anterioară cunoaşterii”[256]. Senzația este una din suprafețele noastre de contact cu ființa, poate cea mai importantă; într-un anume fel este cea care deschide problema ființei. Dacă ne-am putea desprinde de atitudinea critică, în senzație am putea trăi unitatea subiectului cu unitatea inter-senzorială a lucrului. Autorul consideră că este nevoie de o reconsiderare a capacității de a simți, o depăşire a reducerii acesteia la pure senzații. Prin senzație comunicăm cu lumea, o descoperim ca loc familiar al vieții noastre, loc ce dă atât densitatea obiectului cât şi pe cea a subiectului. Există o intenționalitate a senzației ce constă în faptul că dăm curs propunerilor pe care ni le face ritmul existenței, ne strecurăm în forma de existență care ne este sugerată.

---

[254] M. Merleau-Ponty, *Elogiul filosofiei şi alte eseuri*, Casa Cărții de Știință Cluj-Napoca, 2000, p. 176.
[255] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 88.
[256] *Ibidem*, pp. 64-65.

Senzația, cea mai simplă dintre percepții, nu poate să fie separată de un fond care este lumea, indistincția lor originală făcând parte din ceea ce filosoful francez desemnează ca fiind domeniul pre-obiectiv. Percepem întotdeauna figuri pe un fond, ca făcând parte dintr-un câmp; senzația nu este impresie pură, ci şi relație. Orice senzație care ne parvine este deja încărcată de sens: „Senzațiile şi imaginile, prezente sau evocând experiențe trecute, nu apar niciodată decât într-un *orizont de sens,* semnificația percepțului neputând să rezulte dintr-o asociație, ci, dimpotrivă, ea fiind «presupusă de toate asociațiile»”[257]. M. Merleau-Ponty afirmă că senzațiile sunt ansambluri semnificative. Credem că în absența sensului senzațiile şi-ar pierde rostul lor de legătură cu ființa (dar şi de o anume *înființare*). În acelaşi timp, dată fiind tema cercetării noastre, considerăm că în absența sensului de tragic nu am putea vorbi de trăire a tragicului, sensul de tragic fiind atât cel care coagulează un grup de trăiri în unitatea aceluiaşi înțeles cât şi cel care generează trăiri (deseori pentru a „completa tabloul” trăirii tragicului).

Nu există o relație constantă între stimul şi percepție, o strictă proporționalitate; un exemplu în acest sens îl constituie teoria pragului senzorial ce postulează existența unor limite diferite pentru diferiți stimuli la diverse persoane[258]. Altfel spus, fenomenul nu aderă la stimul. Oare perceperea atentă nu cumva mai mult creează decât să reflecte o senzație? Cât este „creație” şi cât este pură înregistrare în perceperea unei senzații? Dacă intervine în bună măsură „creația” (darea de sens) mai putem cunoaşte sensibilul pur? Sensibilul nu poate fi definit ca fiind efectul nemijlocit al unui stimul exterior, în modelarea percepției intervenind şi o serie de alți factori.

Filosoful francez abordează problema modului în care R. Descartes[259] înțelegea vederea, pe baza lucrării *Dioptrica*, considerând că, dat fiind începutul lucrării în cadrul căruia vederea are aceeaşi funcție cu bastonul unui orb, modelul cartezian al vederii îl constituie pipăitul. Calitățile secundare, cum ar fi culoarea, ne dau o profundă deschidere către lucruri, mesajul lor fiind înțeles de noi cu toate că nu există un raport strict între ele: „A *vedea* înseamnă a intra într-un univers de ființe care *se arată*, relevă filosoful, şi aceste ființe *nu s-ar arăta, dacă ele nu ar putea fi ascunse unele în spatele altora, sau în spatele nostru*. A privi un obiect înseamnă a veni să-l locuieşti şi *să sesizezi, acolo, toate lucrurile după fața pe care ele o întorc către el*”[260]. Descartes gândea că ve-

[257] T. Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 64

[258] Teoria pragurilor senzoriale descrie şi diferențele dintre om şi unele animale din această perspectivă, ele fiind exprimate cel mai adesea în mod cantitativ; ceea ce pare a sugera că, în definitiv, între om şi animal este doar o diferență cantitativă ce a condus la un salt calitativ.

[259] Referirea la R. Descartes este datorată în primul rând faptului că el este considerat cel care a lansat opoziția dintre subiect şi obiect.

[260]T. Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 70.

dem situarea obiectelor prin intermediul sufletului care îşi transferă atenţia în toate punctele spaţiului ce sunt în prelungirea membrelor.

Senzaţiile sunt gândite de M. Merleau-Ponty ca fiind strâns legate de sensibil, în directă corespondenţă cu acesta şi, în acelaşi timp, ele constituind ceva mai mult decât o pură prezentare a sensibilului, prin stimuli specifici, la organele de simţ. Sensibilul constituie baza legăturii cu realul, fondul oricărei percepţii, însă deja senzaţiile ne spun ceva mai mult decât ar putea să o facă simpla prezenţă a sensibilului. Avem o anumită orientare în faţa sensibilului care suplimentează într-un fel datele pe care acesta le transmite, orientare ce provine dintr-un strat pre-obiectiv, anterior oricărei cunoaşteri reflexive. Corpul este în acelaşi timp un element care are o existenţă sensibilă şi un element căruia domeniul sensibil îi parvine prin senzaţie. Astfel, putem spune că relaţia corpului cu domeniul sensibilului este ambiguă. Considerăm că orientarea care modulează senzaţia este dată atât de pre-obiectiv cât şi de ceea ce am numit *Orizont de sens*, abia în relaţie cu el fiind posibil orice sens. Altfel spus, orientarea conştiinţei este dată în acelaşi timp şi de ceea ce am numi *spectrul posibilului,* de naştere a sensului, care este dependent de structura şi cuprinderea *Orizontului*.

3.6. Constituirea obiectului

Având în vedere fragmentarea la care ne îndeamnă analiza simţurilor ne putem întreba cum este posibilă viziunea unitară a unui obiect? Vedem un obiect din anumite perspective, în diferite momente, şi încercăm să unificăm într-un tot atât perspectivele cât şi momentele: „Există în orizontul interior al lucrului sau a peisajului o co-prezenţă sau o co-existenţă a profilurilor care se înnoadă de-a lungul spaţiului şi timpului”[261]. Numai că avem viziunea unitară a obiectului chiar şi atunci când avem o singură perspectivă asupra lui. Merleau-Ponty recurge la obiectele învecinate pe care le consideră ca având rolul de a face posibile diferitele perspective: „...a privi un obiect înseamnă a veni să-l locuieşti şi să observi din interiorul lui toate celelalte lucruri, în funcţie de faţa pe care o întorc spre el”[262]. Filosoful francez postulează astfel o formă de contopire a privitorului cu obiectul privit, obiectul devenind locul din care sunt privite celelalte obiecte. Această poziţionare virtuală a privitorului în diverse obiecte-locuri, din care ar putea vedea diferite faţete ale obiectelor învecinate, asigură acea percepere a unui obiect din mai multe perspective odată chiar dacă, în mod concret, obiectul nu este văzut decât dintr-un anumit unghi. Pentru a

[261] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepţiei*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 392.
[262] *Ibidem*, p. 100.

exemplifica el arată faptul că unii pictori au simțit că lucrurile îi privesc. Pictorii se reprezintă pictând „adăugând la ceea ce vedeau atunci ceea ce lucrurile vedeau din ei, ca pentru a dovedi că există o vedere totală sau absolută, afară de care nimic nu rămâne, şi care se închide asupra lor”[263].

Existența părților ascunse ale lucrului face parte din legile percepției, percepție care încearcă continuu o sinteză a ceea ce „vede” cu ceea ce „bănuieşte” ca fiind „vizibil” din alte perspective. Celelalte fațete ale obiectului ne sunt astfel prezente tocmai prin posibilitatea acestor perspective: „Deci, un obiect este vizibil în măsura în care celelalte formează un sistem sau o lume în jurul lui, ca spectatori ai părților sale ascunse şi garanție a permanenței lor”[264]. Unitatea mai multor perspective posibile este valabilă astfel şi în cazul timpului, prin luarea ca martori a tuturor momentelor acestuia. Această vedere a obiectului din mai multe perspective şi din mai multe momente odată constituie *structura de orizont*: „Obiectul este văzut din *toate* timpurile, ca şi din *toate* locurile, prin acelaşi mijloc: *structura de orizont”*[265]. A lua în calcul mai multe perspective asupra obiectului ca ținând de unitatea obiectului, ba chiar operarea cu factorul nedefinit pe care îl constituie *toate perspectivele posibile asupra unui obiect*, ține de metoda abordată, respectiv fenomenologia, perspectivele putând fi identificate ca fenomene. Chiar dacă sunt gândite în mod abstract, toate perspectivele posibile asupra unui obiect par să redea adevărata structură a acelui obiect: „Dacă el ar trebuie să ajungă la o densitate perfectă, cu alte cuvinte dacă ar fi să existe un obiect absolut, ar fi nevoie de o infinitate de perspective contractate într-o co-existență riguroasă, iar obiectul ar trebui expus la mii de priviri, care s-ar topi într-una singură”[266]. Lucrul nu este niciodată întru totul prezent, existând întotdeauna o serie indefinită de perspective asupra lui. De la obiect, care se pretinde a fi acelaşi pentru toți, se trece la idee, care are aceeaşi pretenție de valabilitate universală. Numai că trecerea la idee creează o ruptură de experiența perceptivă.

Posibilitatea multiplelor perspective intervine şi în naşterea tragicului, chiar dacă „structura sa obiectuală” este greu de prevăzut: sensul de tragic şi trăirea tragicului corespondentă presupun co-existența perspectivelor „externe”, a altora, asupra a ceea ce ni se întâmplă atunci când avem o trăire a tragicului. Aceste perspective externe sunt constituite în acelaşi timp de „fața” pe care o arătăm celorlalți (acel pentru-celălalt sartrian) cât şi de faptul că prin însăşi naşterea sensului de tragic în limbaj ceilalți sunt deja prezenți, chiar dacă într-un mod nedefinit.

---

[263] M. Merleau-Ponty, *Ochiul şi Spiritul*, Editura Casa Cărții de Ştiință, Cluj, 1999, p. 37.
[264] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 101.
[265] T. Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*, p. 7. De remarcat că aici *structura de orizont* are un înțeles diferit de ceea ce noi am desemnat ca fiind *Orizontul*, *structura de orizont* trimițând la seria infinită a perspectivelor posibile asupra unui lucru.
[266] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 102.

În percepția unui obiect avem în vedere maximum de vizibilitate de-a lungul a diferitelor experiențe pe care ele avem despre el. Datele senzoriale şi semnificația obiectelor se organizează într-un sistem în care determinările unui obiect trebuie să se acorde cu determinările altor obiecte, altfel cele dintâi vor fi considerate ireale, într-o tindere către formarea unui întreg, într-o orientare generală către totalitate[267].

Constituie element esențial al percepției organizarea stimulilor în ansambluri. Aşa cum am amintit, unitatea obiectului este dată de concordanța dintre seria experiențelor. Sistemul de relații în care „se oferă" obiectul unui subiect îi desființează acestuia obiectualitatea, relativizându-l la moduri de prezentare. „Dar ştim oare dacă obiectivitatea plină poate fi gândită? Dacă toate perspectivele sunt co-posibile? Dacă ele pot fi tematizate undeva împreună?"[268]. Obiectul are o anumită adâncime ce se conturează cu fiecare percepție, fără a putea fi epuizată vreodată; el are o *zonă* situată dincolo de orice percepție senzorială. Obiectul are caracteristici stabile, acestea îmbrăcând în percepție forma constantelor perceptive care conduc la fenomenul de realitate. Perceputul rămâne dincolo de orice îndoială însă pentru cunoaşterea noastră determinarea lui completă este problematică.

Obiectul trebuie să aibă calități sensibile pentru a exista pentru noi; sensibilul este privit de filosoful francez şi ca sens ultim al ființei. Raportat la corpul nostru obiectul ca sensibil este un „generator" de senzații fiind totodată şi capabil de anumite expresii. Expresiile obiectelor pot fi lecturate prin intermediul sentimentelor: „Atitudinea noastră naturală nu este aceea de a simți propriile noastre sentimente, de a adera la plăcerile noastre, ci de a trăi după categoriile sentimentale ale mediului"[269]. În acest caz suntem şi ceea ce ne propune mediul să fim (şi de aici rezultă ambiguitatea unei multiple determinări). Obiectele nu mai sunt simple elemente de perceput generatoare de senzații, elemente ce sunt strict legate de propria identitate, ci semnifică prin „dispozițiile" subînțelese pe care le transmit. Determinarea subiectului de către obiect (de exemplu prin intermediul culorii) conduce la o întrepătrundere a celor doi. Pentru a declanşa o mişcare, obiectul trebuie să fie inclus în câmpul motor, deoarece există o influență a culorilor asupra motricității corpului, fiind dovedită astfel orientarea involuntară a corpului în funcție de mediul său; prin motricitatea proprie ne acordăm la un anumit mod de percepere a lumii. Fiecare percepție ascunde o intenție perceptivă sesizabilă în mişcările realizate de corp pentru a recepta senzațiile; pentru a putea fi înțeles şi încadrat mesajul transmis de receptori percepția trebuie să țină seama de depla-

[267] Pe care, alături de E. Lévinas, o consideră a fi una din orientările fundamentale a conştiinței.
[268] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 268.
[269] *Ibidem*, p. 445.

sarea organelor de simț; spre exemplu, știind că noi am mișcat capul nu mai avem (anulăm) senzația mișcării obiectelor.

În deslușirea percepției filozoful francez pornește de la faptul că geneza corpului obiectiv nu este decât un moment în constituirea obiectului (pentru a putea percepe obiectul este nevoia de spațialitatea propriului corp); or, prin retragerea corpului din lumea obiectivă, acesta ia cu el firele intenționale prin care este legat de mediul înconjurător, și plecând de aici, va putea fi dezvăluit subiectul care percepe și lumea percepută. Această „retragere" este ceea ce se numește *reducția fenomenologică*. Obiectul este o structură accesibilă inspecției corpului, toate aspectele realului fiind mediate de corp. Corpul nostru proiectează în jurul său o lume în cadrul căreia obiectele devin mijloace prin care ne modelăm viața. Ne creăm obișnuințe cu anumite lucruri, obișnuințe care reprezintă cunoaștere depozitată în corp.

M. Merleau-Ponty orientează înțelegerea obiectelor prin intermediul semnificației lor; modelul propus vine în continuarea formelor de comprehensiune a lucrului propuse de Heidegger și Sartre. Pentru a înțelege în mod corect percepția autorul face trimitere la forma pe care lucrurile ar fi avut-o înainte de apariția intelectului uman, la stratul fenomenal care, în viziunea sa, este pre-logic. Așadar, înțelegerea obiectului este afirmată, în același timp, prin intermediul unei percepții pure care trimite la fenomene independente de orice organizare intelectuală, dar și prin intermediul apercepției, în cadrul căreia cunoașterea obiectelor este posibilă datorită atât legităților schemei corporale cât și ansamblului de semnificații în care este înglobat obiectul, adică Sensul lui.

3.7. Structura percepției

Subiectul celei mai importante lucrări a filosofului francez, *Fenomenologia percepției,* îl constituie, după cum ne indică și titlul, percepția; pornind de aici, este evident faptul că tema percepției ocupă un loc central în filosofia sa, el ajungând chiar să considere că: „Știința absolută a filosofului este percepția"[270]. Atenția acordată percepției apare ca firească în cadrul cercetării fenomenologice, percepția fiind cea care face posibilă apariția fenomenelor la conștiință și cea care conduce la sensul fenomenelor, sens ce ia cel mai adesea forma obiectului. Putem înțelege abordarea fenomenologului francez și ca o dispută cu empirismul și raționalismul, dispută ce are ca temă centrală percepția, în cadrul căreia filosoful încearcă o evidențiere a deficiențelor și a punc-

[270] M. Merleau-Ponty, *Elogiul filosofiei și alte eseuri*, Casa Cărții de Știință Cluj-Napoca, 2000, p. 16.

telor comune celor două orientări; el consideră că din punctul de vedere al raționaliștilor raționamentul este un adaos la senzație, adaos care face posibilă percepția. Altfel spus, în absența Sensului percepția ar fi imposibilă; este similar cu ceea ce spuneam la partea privitoare la naşterea tragicului, respectiv că în absența sensului de tragic trăirea tragicului ar fi imposibilă.

Pentru Merleau-Ponty actul percepției nu înseamnă doar o prezentare a obiectului în fața subiectului, cel din urmă luând cunoştință de trăsăturile celui dintâi într-o relație directă şi univocă: „în percepție, un lucru nu este *dat* efectiv, ci reluat în interior, reconstituit şi trăit de noi, în măsura în care acesta este legat de o lume ale cărei structuri fundamentale le purtăm cu noi, el fiind doar una din închegările posibile ale acesteia"[271]. Sunt posibile mai multe închegări ale lumii în măsura în care diverşi subiecți constituie senzațiile aparținând aceleiaşi „regiuni" în diferite structuri unitare de tip obiect. Prin intermediul percepției obiectele şi fenomenele din realitate sunt reflectate în totalitatea însuşirilor lor; însuşirile prezentate de senzații sunt unificate, rezultând o „imagine" a lor. Percepția mediază o relație complexă între obiect şi subiect, în care fiecare îl influențează pe celălalt; percepția aduce la prezență obiectele şi, în acelaşi timp, nu ar fi posibilă conştiința în lipsa obiectelor de perceput; astfel, putem spune că percepția are „două capete": la unul din capete este constituit obiectul iar la celălalt *Eu*-l. Dependența conştiinței de existența obiectelor constituie una dintre presupozițiile de bază ale fenomenologiei. Nu putem cunoaşte o formă de existență decât ca un mod derivat al existenței pentru noi, subiectul instaurând într-un mod particular prezența obiectului. Conştiința nu îngurgitează obiectele la care accede prin intermediul percepției, acestea neputându-i fi accesibile decât prin intermediul sensului. „...percepția este tocmai acel act care, dintr-o dată, simultan cu constelația de date, creează sensul *pe care îl au* datele, dar şi face ca *ele să aibă un sen*s"[272]. Sensul datelor percepției ia forma obiectului; totodată, nu este posibil a percepe ceva în lipsa sensului. Obiectele există pentru noi doar în varianta sensului, ele fiind posibile doar într-un *sistem de obiecte* (ce se încheagă într-o totalitate de forma *lume*) în care fiecare spune câte ceva despre altul şi despre tot. Conştiința instaurează sensuri pentru datele simțurilor, sub forma obiectelor, şi sensuri pentru obiecte, iar obiectele fac posibilă activitatea instauratoare a conştiinței. Pentru a putea acorda sensuri obiectelor, deci pentru a putea percepe, omul se prezintă în fața obiectului cu un *câmp semantic* (pe care l-am denumit *Orizont*), cu un sistem organizat ce conține mai multe „locuri libere" pe care obiectul le-ar putea ocupa. Organizarea acestui sistem este posibilă în special datorită limbajului care aduce în percepție o rezervă de semnificații disponibile. M. Merleau-Ponty consideră că percepția este ~~dependentă de orientarea intel~~ectului astfel încât concepția spiritului poate modifica percepția; în

[271] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 388.
[272] *Ibidem,* p. 64.

pendentă de orientarea intelectului astfel încât concepția spiritului poate modifica percepția; în aceeaşi măsură putem vorbi de o orientare a intelectului pentru accederea la anumite percepții[273].

A percepe înseamnă în primul rând a sesiza un sens imanent domeniului sensibil chiar înaintea oricărei judecăți. Percepem acordând sensuri: „...senzațiile şi imaginile care ar trebui să înceapă şi să încheie întreaga cunoaştere nu apar niciodată decât într-un orizont de sens..."[274]. A percepe înseamnă a vedea țâşnind dintr-o mulțime de elemente un sens imanent lor. Dependența percepției de o anumită orientare a conştiinței deschide problema modului relativ unitar de înțelegere, de „a vedea" al oamenilor, problema relațiilor sociale, culturale. În acelaşi timp, prin intermediul orientării se deschide posibilul de apariție a „lumii", adică fiecare lume ține de orientarea noastră în mod unitar în fața domeniului realului. În actul percepției ne folosim de montajele pe care le-am dobândit de-a lungul timpului, de anumite genuri de grupări ale senzațiilor. Dependența percepției de Sens conduce la ideea imposibilității sesizării tragicului care apare într-o trăire în afara accederii la sensul de tragic (care apare doar în, şi plecând de la, lume). În condițiile dependenței trăirii tragicului de existența sensului de tragic putem vorbi de o dublă influență a sensului în apariția tragicului: sensul intervine atât în apariția trăiri tragicului cât şi în înțelegerea unei trăiri ca fiind tragică.

Percepția presupune un dialog al subiectului cu obiectul, o căutare de către subiect a sensului posibil în obiect, şi o preluare de către obiect a intențiilor subiectului. În percepție, ne spune filosoful francez, avem senzația că refacem în noi un sens răspândit în fenomene: „Eu am experiența peisajului, dar în această experiență am conştiința că asum o situație de fapt, că refac un sens răspândit în fenomene, că exprim ceea ce ele însele vor să spună"[275]. În percepția normală, asupra căreia atenția noastră nu se opreşte, sensul obiectului ne apare ca instituit de obiect şi nu constituit de noi; totodată, percepția crează în jurul subiectului o lume în care acesta îşi instalează gândurile sale. Un factor care nu a fost îndeajuns luat în seamă în activitatea conştiinței îl constituie atenția care „organizează teritoriul" percepției: „Aşadar, prima operațiune a atenției este crearea unui *câmp*, perceptiv sau mental, pe care îl putem «domina» (*Übershauen*), în care să fie posibile mişcări ale organului explorator sau evoluții ale gândirii, fără ca, la limită, conştiința să-şi piardă experiența dobândită sau să se piardă pe ea însăşi în transformările pe care le provoacă"[276]. Câmpul creează „locul", deschiderea, în care obiectele pot apărea. Prin intermediul atenției conştiința conduce la apariția unor fenomene care tind să restabilească unitatea obiectului într-o nouă di-

[273] Noi am indicat această orientare ca fiind orientarea conştiinței.
[274] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 40.
[275] *Ibidem*, p. 317.
[276] *Ibidem*, p. 55.

mensiune. Credem că putem gândi atenția ca având și o orientare ce este dată de domeniul în care ea este situată la un moment dat. Astfel, putem vorbi de o orientare a atenției dată de domeniul tragicului, caz în care atenția deschide un *câmp* în care este posibilă apariția tragicului.

Pentru a demonstra influența câmpului perceptiv, distribuția elementelor învecinate, asupra percepției, filosoful francez analizează iluzia lui Zöllner în cadrul căreia două drepte, paralele până la un moment dat, încetează de a mai face pereche și sunt antrenate într-o poziție oblică de către elemente imediate înconjurătoare care li se adaugă. Vedem astfel că percepția noastră depinde de elemente aflate în câmpul de orientare, este influențată de un posibil ansamblu căruia caută să-i constituie sensul. Dacă sensul ansamblului tinde spre o anumită interpretare percepția va urma această cale. Spre exemplu, în cazul unor obiecte interpuse între observator și obiectul vizat, obiectele interpuse au și rolul de a sugera distanța. În același timp, odată înstăpânite anumite obișnuințe perceptive cu greu acestea mai pot fi modificate. Astfel, din obișnuința percepției știm întotdeauna că un copac este mai mare decât un om chiar și în situațiile în care copacul este foarte departe iar omul este aproape, deoarece percepția nu se rezumă la ceea ce ne transmit simțurile. Dependența percepției de ansamblul câmpului de orientare are un rol important și în cazul accesului la tragicul ce apare într-o tragedie, elementele apărute în schema operei sugerând contextul în care trebuie înțelese și trăite evenimentele ce apar în tragedie. Într-un mod ciudat pentru conștiința perceptivă, ne spune Merleau-Ponty, obiectul nu este confundat cu maniera în care el apare, conștiința căutându-i și ceea ce este dincolo de aparențe, întreaga existență; mai mult chiar, conștiința perceptivă are intuiția unei interiorități a lucrului ce nu poate fi percepută. Intuim acel *în sine* al lucrului ce nu poate fi cunoscut, care face ca el să nu ne fie accesibil decât în varianta *pentru noi.*

Nu poate fi identificat un loc al conștiinței, care să fie revendicat și drept centru al percepției: „Lucrul este situat într-un anumit loc, dar percepția nu este nicăieri, căci, dacă ar fi undeva, nu ar putea face *să existe pentru ele însele* celelalte lucruri, deoarece ea s-ar afla în sine în felul în care o fac lucrurile. Așadar percepția este gândul, intenția de a înțelege”[277]. Încercarea de determinare a unui loc al percepției, și implicit al conștiinței, conduce, în opinia filozofului francez, la o ruptură insurmontabilă între percepție și obiectul de perceput. Percepția există în acest caz în modalitatea conștiinței, ca intenționalitate. Percepția este transcendentală: „Lumea percepției depășește eul particular perceptiv”[278]. Percepția transcende conștiința și se sprijină în același timp pe ea; așa cum la nivelul corpului există o serie de scurtături, un stimul conducând imediat la sti-

[277] *Ibidem*, pp. 65-66.
[278] A. Grøn, op. cit., p. 438.

mulii care îl însoțesc, tot astfel se întâmplă şi la nivelul gândurilor, existând o „lume de gânduri" care are şi rolul de a sprijini percepția, de a o integra.

M. Merleau-Ponty consideră că, în mod curent, ştiința şi filosofia au crezut în varianta clasică a percepției: „Teza tacită a percepției este că experiența de fiecare clipă poate fi coordonată cu cea clipei precedente şi cu cea a clipei următoare, iar perspectiva mea cu cea a altor cunoştințe; că toate contradicțiile pot fi diminuate, că experiența monadică şi intersubiectivă este un singur text fără lacune; în sfârşit, că ceea ce, din punctul meu de vedere este acum nedeterminat va deveni determinat pentru o cunoaştere mai completă care este ca şi realizată de mai înainte în lucrul respectiv sau, mai degrabă, care este chiar lucrul acela"[279]. Din această perspectivă lucrul este considerat invariantul tuturor câmpurilor senzoriale şi al tuturor câmpurilor perceptive individuale; pe baza acestui mod de a înțelege obiectul se sprijină ideea de obiectivitate. În acelaşi timp, credem că acesta este unul din postulatele care permit dihotomia gnoseologică modernă între subiect şi obiect, dihotomie pe care fenomenologia vine să o anuleze. Chiar dacă adoptă postulate fenomenologiei filosoful francez nu doreşte să rupă legătura cu *datul,* această legătură considerând-o a fi făcută în pre-obiectiv; pentru el percepția înseamnă mai mult decât simplele senzații transmise de simțuri, dar tocmai prin intermediul acestor senzații realizăm priza la realitate, avem o cale ce poate anula multe din îndoielile noastre. Simpla atingere a lucrurilor ne spune despre ele mai mult, şi într-un mod diferit, decât poate să o facă orice teoretizare. În percepție lumea şi conştiința rămân indiscernabile: „Percepția fundamentează totul deoarece ea ne învață, ca să spunem aşa, un raport obsesional cu ființa: ea este în fața noastră şi totuşi ne atinge dinăuntru"[280]. Problema ființei s-a născut în condițiile acestui mod de a percepe; în lipsa percepției poate nu ne-am fi întrebat despre ființă; iar dacă vom căuta ființa dincolo de percepție poate riscă să o pierdem.

În cadrul organelor de simț care contribuie la percepție privirea ocupă locul dominant: cu ajutorul liniilor câmpului vizual organizăm lumea, introducem nişte contururi orientative ce nu pot avea însă pretenția de a epuiza cunoaşterea lucrurilor; întotdeauna rămân planuri invizibile dar care pot fi derivate de la ceea ce se vede: „Vederile perspective asupra obiectului fiind de la început repuse în sistemul obiectiv al lumii, subiectul nu percepe, ci mai degrabă îşi gândeşte percepția şi adevărul acesteia"[281]. În cadrul câmpului vederii noastre unele elemente au rolul de obiect iar altele de fond pe care obiectul apare. Alegem diferite orientări ale câmpului vizual pen-

[279] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, p. 84.
[280] M. Merleau-Ponty, *Elogiul filosofiei şi alte eseuri*, Casa Cărții de Ştiință Cluj-Napoca, 2000, p. 16.
[281] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, p. 360.

tru a percepe, deoarece pentru fiecare obiect există o distanță, un unghi şi un fond optim pe care acesta poate fi văzut. Vederea este pregătită de deschiderea noastră către vizibil, deschidere ce a avut loc odată cu primele percepții şi care este sprijinită pe Sens. Suntem de acord cu T. Ghideanu în a spune că „M. Merleau-Ponty găseşte o nouă expresie a fenomenologiei corporeității şi percepției în ceea ce trebuia să fie *ontologia vizibilului şi invizibilului*"[282] în cadrul căreia ființa se află la intersecția dintre vederile mele şi cele ale altora. Putem astfel considera vederea ca întâlnire într-un punct de răscruce a tuturor aspectelor ființei. Percepția trebuie înțeleasă, în acest context, ca interpretare a semnelor şi nu ca redare, pură receptare. Credem, în acelaşi timp, că relația dintre vizibil şi invizibil trimite şi la modalitatea în care invizibilul (ideea, sensul) contribuie la apariția vizibilului. Percepătorul coexistă funciar cu perceputul, fapt care anulează dihotomia subiect-obiect ducând la o ambiguitate: „Percepția este, cu siguranță, expresia acestei legături între obiect şi subiect, expresie în care obiectul este imediat trăit de subiect în experiența ireductibilă a unui adevăr originar, experiență care nu poate fi asimilată sintezelor pe care le operează judecata conştientă"[283]. Coexistența percepătorului cu perceputului a fost văzută sub forma unui „chiasm perceptiv care încrucişează «înăuntrul» şi «în afara»"[284].

Percepția normală se desfăşoară pe fondul unei familiarități cu lucrurile; abordarea metafizică a lucrurilor, privirea mânată de interesul pentru ceea ce reprezintă ele, le scoate din familiar şi le transformă în prezențe străine. Dată fiind organizarea percepției, dependența ei de Sens, vedem nu atât obiectul cât ceea ce el exprimă. Existența unui raport originar cu lucrurile se bazează şi pe faptul că lucrurile stârnesc rezonanțe în aparatul nostru perceptiv; mărimea şi forma obiectelor derivând din raportul acestora cu organele de simț, din uşurința sau greutatea cu care acestea pot fi percepute. Lucrul se constituie în primul rând prin intermediul corpului, fiind accesibil inspecției acestuia, şi abia apoi devenind o semnificație pentru intelect. Constituirea lucrului în preajma subiectului, în baza percepției, face ca obiectul să ne apară încărcat de predicate antropologice; pentru noi obiectul este întotdeauna aşa cum poate fi văzut de noi. Aşteptarea unui întreg, asocierea impresiilor, nu este posibilă decât prin amintirea unei experiențe anterioare în care aceste impresii coexistau: „A percepe înseamnă a antrena, dintr-o dată, un întreg viitor de experiență într-un prezent care, în cel mai rău caz, nu-l garantează niciodată, a percepe înseamnă a crea o lume"[285]. Percepția arată obiectele acolo unde sunt, le aduce la prezență din starea latentă în

[282] Tudor Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 143.
[283] Mikel Dufrenne, *Fenomenologia experienței estetice*, Vol.I, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1976, p. 309.
[284] Jean-Jacques Wunenburger, *Filozofia imaginilor,* Editura Polirom, Iaşi, 2004, p. 238.
[285] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 355.

care erau până atunci. Pentru a putea înțelege ce este un lucru trebuie să punem în joc complicitatea noastră şi a lumii. În acelaşi timp pentru a înțelege tragicul trebuie „să punem în joc lumea"; tragicul nu poate fi perceput decât pe un fond de lume.

3.8. Percepția şi spațiul

Raportul dintre percepție şi spațiu îl abordăm pornind în special de la rolul pe care spațiul îl are în constituirea structurii *Orizont*, deci în naşterea sensului. Merleau-Ponty consideră că posibilitatea unei experiențe perceptive este dată de faptul că subiectul are un montaj spațial general, un orizont spațial în care se înscrie un câmp perceptiv; subiectul „deschide" spațiul în care îi pot apărea lucrurile, fiind situat într-un anume punct din spațiu care îi dă o perspectivă, e drept limitată, dar care îi asigură o modalitate de a se strecura în lume. Din acest punct, prin mişcările sale din acest *aici* spre un anume *acolo*, el îşi generează continuu spațiul, realizând continuu sinteza spațiului: „Sinteza spațiului, ca şi sinteza timpului, trebuie luată de la capăt întotdeauna"[286]. Importantă nu este localizarea punctelor care sunt substituibile între ele, ci mişcarea prin care subiectul îşi creează spațiul, mişcare ce trebuie gândită ca fiind una orientată, ca fiind una din formele de „manifestare" a intenționalității. Perceperea distanței este în legătură directă cu posibilitatea anumitor gesturi ale noastre. Posibilitatea deplasării subiectului în spațiu determină un gen de ubicuitatea ce este însoțită şi de o disipare a sa: „Dacă sunt întotdeauna şi peste tot, nu sunt niciodată şi niciunde"[287]. Subiectul are o localizare spațială în care este inserat cu propriul său corp şi, în acelaşi timp, o localizare intențională în cadrul căreia poziționarea sa poate fi făcută în funcție de preocupările sale. În orizontul spațial (care este unul orientat) corpul nostru şi lucrurile formează împreună un sistem în care fiecare element le semnifică imediat pe celelalte, trimițând împreună la Totalitate în orizontul căreia ia naştere sensul[288]. Nu ar putea exista spațiu pentru noi dacă nu am avea corp; nu este important atât corpul ca lucru în spațiul obiectiv, cât corpul ca sistem de acțiuni posibile. Orizontul spațial îşi are structura modelată (orientată) după posibilitățile noastre motrice. Corpul există în spațiu şi instituie percepția spațiului. În constituirea spațialității contează locul de joncțiune a intențiilor motorii cu câmpul perceptiv, care creează nivelul spațial; astfel, nivelul spațial: „este deci o anumită posesie a lumii prin corpul meu, o anumită *luare în*

[286] *Ibidem*, p. 179.
[287] *Ibidem*, p. 394.
[288] Avem în vedere aici acel sens al totalității pe care-l analizăm pornind de la filosofia lui E. Lévinas.

posesie a lumii de către corp"[289]. Fenomenologul francez are în vedere existența unui nivel spațial primordial care se află la orizontul tuturor percepțiilor noastre, care este doar intuit, fără a putea fi prins într-o percepție specială. Raza de acțiune a gesturilor noastre schițează o spațialitate a propriului corp prin intermediul căreia întreținem raporturi cu lumea, ea constituind un etalon de măsură în analiza mărimilor pe care lumea ni le oferă. Posibilitățile pe care le are corpul nostru în ceea ce priveşte mişcarea creează în interiorul lumii un spațiu virtual. Înăuntru acestui spațiu putem vorbi de apariția posibilității tragicului; tragicul comportă o raportare la spațialitate fie şi numai prin faptul că o parte din determinații (deci unele limite) îmbracă aspecte spațiale (spre exemplu faptul de a te naşte într-un anumit loc, ce are şi o referință la un anume loc din spațiu, chiar dacă în discuție este o anume structurare a spațiului)

Filosoful francez recomandă o încercare de definire a spațiului plecând de la modul în care îl experimentăm; avem obişnuința de a vedea în adâncime deoarece privirea noastră încearcă să vadă ceva. Trebuie depăşită adâncimea ca relație între lucruri pentru a merge spre o adâncime primară, constituantă, care este o deschidere a percepției „spre o fantomă a lucrului", în zona condițiilor de posibilitate ale lucrului. Distanțele se structurează în spațiu nu numai obiectiv, ci şi în funcție de propria trăire; în percepția noastră spațiul poate suferi diferite modificări determinate de trăirile proprii. Spre exemplu, spațiul natural generează linişte prin faptul că existența se ignoră pe sine în el, iar distanțele sunt parcă atenuate. În acelaşi timp, *spațiul tragic* (definit ca *loc* de trăire a tragicului) îşi are propria sa structura, cel mai adesea *în el* apărând limitele.

Pentru filosoful francez în structurarea spațiului există o strânsă legătură între vedere şi posibilitatea mişcării: „Tot ceea ce văd îmi este din principiu accesibil, sau cel puțin e accesibil privirii mele, înscris pe harta lui «eu pot». Fiecare dintre aceste două hărți e completă. Lumea vizibilă şi cea a intențiilor mele motorii sunt părți întregi ale aceleiaşi Ființe"[290]. Vedem un lucru ascuns în spatele altuia chiar dacă din el nu zărim decât foarte puțin, însă îl vedem aşa cum arată văzut şi din alte poziții decât cea în care ne aflăm; aceste poziții ne sunt accesibile atât prin intermediul altora cât şi prin intermediul mişcărilor noastre. Mişcarea noastră intră într-un fel în posibilitățile lucrului de a fi pentru noi. În acelaşi timp, mişcarea este consecința vederii. Totodată, direct legat de vedere este şi spațiul: a vedea înseamnă a avea la distanță, ceea ce fundează într-un fel spațiul. Vedem adâncimea unui tablou deoarece ştim că lucrurile sunt în afară unul de altul. Pictorul creează o spațialitate originară lipsită de punct de vedere: „Cézanne ştia deja ceea ce cubismul va spune din nou: că forma, învelişul extern, e secund, derivat, că el nu este ceea fa-

[289] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 302.
[290] M. Merleau-Ponty, *Ochiul şi Spiritul*, Editura Casa Cărții de Ştiință, Cluj, 1999, p. 21.

ce ca un lucru să capete formă, că trebuie spartă coaja spațiului şi fărâmițată compotiera"[291]. Spațiul şi conținutul trebuie căutate împreună; Cézanne încearcă o spargere a formei spectacol prin trecerea la culoare, care ne aduce mai aproape de miezul lucrurilor. Tabloul încearcă să spargă coaja lucrurilor pentru a arăta cum lucrurile devin lucruri, iar lumea devine lume. Arta joacă un rol important în evidențierea structurii percepției noastre; tragedia, ca moment estetic, indică modalități de acces la tragic şi de apariție a lui în acelaşi timp.

3.9. Percepția şi temporalizarea

Problema relației dintre percepție şi timp se structurează în cazul fenomenologului francez pornind de la faptul că percepția se derulează în cadrul unor coordonate temporale, putând vorbi în acelaşi timp şi de o percepție a timpului: „Orice percepție presupune un trecut pentru subiectul care percepe, pentru că o percepție este posibilă numai dacă ea actualizează o cunoaştere deja avută şi care stă la baza acesteia"[292]. Relația percepției cu timpul poate fi înțeleasă pornind de la relația dintre Sens şi percepție, ținând cont că Sensul se naşte într-un orizont temporal, însăşi *Orizontul* având o orientare temporală (timpul intrând în structura sa).

În contextul creat de relația strânsă pe care filosofiile existențialiste o au cu timpul, M. Merleau-Ponty îşi orientează şi el atenția asupra acestuia, fiind interesat de acel timp care se naşte din ființa noastră ca dimensiune a ei; în abordarea problemei timpului el porneşte de la anumite presupoziții ontologice preluate din filosofia lui Sartre[293] şi din cea a lui Heidegger. Subiectul, ființa pentru-sine, frânge plenitudinea ființei în-sine introducând non-ființa, neantul. Timpul este în subiect sau, mai corect spus, timpul este constituit de către subiect: „Deci, trecutul nu este trecut, nici viitorul viitor. Trecutul nu există decât atunci când o subiectivitate vine să frângă plenitudinea ființei în sine, schițând în ea o perspectivă, introducând non-ființa"[294]. Sinteza timpului se desfăşoară de-a lungul vieții prin însuşi faptul de a trăi. Timpul este în subiect, este dependent de subiect, fără a fi la dispoziția subiectului; nu subiectul are inițiativa temporalizării, ci timpul izbucneşte prin intermediul lui. Articulația dintre lucruri şi clipe este posibilă doar prin intermediul subiectivității. Subiectivitatea „generează" timpul în raportul ei cu lucrurile: „Timpul se naşte din raportul *meu* cu lucrurile. Viitorul şi trecutul se află, în lucrurile însele, într-un fel de preexistență,

[291] *Ibidem*, p. 64.
[292] A. Grøn, op. cit., p. 436.
[293] Dezvoltate de acesta în lucrarea *Ființă şi neant*, cea mai importantă fiind dihotomia ființa-în-sine – ființa-pentru-sine.
[294] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 490.

de supraviețuire externă; apa care va trece mâine *este* în acest moment la izvor, apa care tocmai a trecut *este* acum puțin mai la vale, în albie. Ceea ce pentru mine este trecut sau viitor există în lume"[295]. Timpul poate fi înțeles prin intermediul orizonturilor situației în care ne aflăm, fiind dependent de structura *pentru a...* . Putem spune că timpul este în subiect şi datorită faptului că sensul timpului ia naştere în subiect, fiind supus condițiilor în care ia naştere orice sens.

Pentru filosoful francez timpul obiectiv este posibil doar prin intermediul timpului istoric, care se proiectează dinspre prezent către trecut şi către viitor. Condiția de existență a timpului este ca el să nu fie în întregime desfăşurat, constituit, să „se facă" continuu; în acest caz eternitatea ar fi o durată infinită, nu o ieşire în afara timpului. În absența momentelor înainte-după n-ar mai fi posibil nici un act (cel puțin nu-l putem imagina), deci ar dispărea „productivitatea" timpului. Percepția se înscrie în perspective temporale: viitorul şi trecutul sunt subînțelese în cadrul percepției, sunt prezente asemeni fețelor nevăzute ale unui lucru, ele constituind orizontul (de fapt unul din straturile structurii *Orizont*) în care lucrul ne apare. Percepțiile sunt oarecum trăite; pentru a înțelege ce este timpul, pentru a-i suporta sensul, trebuie să-l trăim. Timpul este cel care mediază unitatea obiectului, care face posibilă sinteza acestuia, la fel cum timpul dă un sens subiectului. Merleau-Ponty consideră că reinterpretăm trecutul prin prisma înțelesurilor prezente; trecutul ne este prezent ca trecut cu un sens care se modifică continuu. Această concepție este asemănătoare cu cea a lui Sartre, cu diferența că acesta din urmă consideră că sensul trecutului ne vine dinspre viitor, dinspre sensul vizat de proiectele noastre fundamentale. Se modifică înțelesul acelei clipe trecute şi se modifică înțelesul celor care s-au ivit în percepția şi în conştiința noastră în acea clipă; clipa rămâne în eternitate dar sensul său poate să ne apară modificat. În cadrul timpului evenimentele se alungă unul pe altul dar primesc şi un loc pentru totdeauna, filosoful francez fiind conceptual aproape de modalitatea în care Kierkegaard tematizează clipa.

În mod teoretic, gândim ființa ca pe o concomitență şi o coexistență a tuturor lucrurilor care sunt însă aşa cum le-am perceput noi în diverse momente ale vieții noastre; deci ființa ne este accesibilă prin intermediul acestei sume de lucruri prezentate într-o serie de acum-uri temporale. Altfel spus, gândim ființa cu ajutorul timpului deoarece în orizontul timpului ni se dezvăluie ființa. Timpul trebuie înțeles şi în funcție de ființă, ca măsură a ființei[296] dacă legăm ființa de percepția noastră şi conştientizăm faptul că percepția noastră se desfăşoară în timp. Întreaga existență poate fi privită prin prisma timpului, poate fi văzută ca temporalizare. Lumea este dependentă şi ea de timp, putând vorbi de un stil temporal al lumii. Din perspectiva tragicului avem în vedere

[295] *Ibidem*, p. 480.
[296] Idee prezentă în încercările lui Heidegger de a rosti ființa.

în special situațiile în care apariția tragicului este determinată de o anumită orientare temporală sau de întâlnirea temporalității propriei existențe ca limită.

3.10. Existență şi experiență

Filozoful francez consideră existența drept un mod de a fi specific uman: „Această noțiune de *existență* constituie, după fenomenologul francez, *un al treilea termen* între psihic şi fiziologic”[297]. Importanța existenței este derivată din ansamblul funcțiilor corpului, corp care există în lume şi este „poartă” către ființă. Una din căile care conduce la relevarea existenței o constituie percepția de sine, în cadrul căreia subiectul îşi apare sieşi în dinamica spațio-temporală a raporturilor sale cu lumea. Autorul consideră că: „Contactul meu absolut cu mine, identitatea dintre ființă şi apariție nu pot fi formulate, ci doar trăite, în afara oricărei afirmații”[298]; astfel, o formă elementară a existenței o constituie trăirea, care îmbracă un înțeles particular în fenomenologie, fiind modul în care omul are acces la lumea sa şi prin intermediul căreia cresază lumi. Trăirea dă seama în acelaşi timp şi de un mod particular de cunoaştere: spre exemplu, în cazul unor poveşti cu tâlc are loc o deplasare a sensului înspre trăire, înspre o modalitate anume de empatie. În cazul tragicului modalitate tare de comunicare a sensului tragicului îl constituie trăirea lui, trăire care poate să meargă de la empatie şi până la trăirea tragicului prilejuită de tragedie, ca formă maximă de comunicare a tragicului. Particularitatea tragicului trebuie înțeleasă şi din perspectiva faptului că accesul la sensul de tragic este posibil întotdeauna pe mai multe straturi, înțelesul lui deplin fiind accesibil doar prin intermediul trăirii tragicului, aceasta fiind o depăşire a teoreticului.

Trebuie operată o distincție între trăit şi cunoscut, ne spune fenomenologul francez, înțelesul uzual al cunoaşterii presupunând disjuncția dintre subiect şi obiect, în timp ce în cadrul trăirii raporturile dintre cunoscut şi cel care cunoaşte sunt guvernate de unitate şi un anumit grad de coexistență. Existența, lumea vieții, este pre-obiectivă şi pre-subiectivă, constituind un al treilea termen între obiect şi subiect, care este de fapt unitatea indisolubilă a acestora. Tocmai prin această interdependență lumea capătă un sens înainte de a-i fi atribuit unul. Orice problemă am aborda avem deja o cunoaştere a lumii datorită faptului că suntem un corp viu, un corp ce vieţuieşte în spațiu şi timp, printre lucruri. M. Merleau-Ponty combate perspectiva obiectivatoare care transformă în obiect corpul propriu şi percepția, ratând legăturile acestora cu lumea; el consideră

[297] T. Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 78.
[298] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 353.

că noi nu avem percepții ale obiectelor, ci avem un flux de experiențe care se raportează una la alta şi care se explică reciproc. Pentru el existența „este «ambiguitate» întrucât «eu sunt la mine fiind în lume»”[299]; existența realizează mijlocirea, coordonarea dintre corp şi lume prin intermediul trăirii, fiind un termen de mijloc între în-sine şi pentru-sine. Dialectica în-sine pentru-sine este aplicată şi la nivelul corpului, corpul fiind existență în-sine, iar sufletul existență pentru-sine. În analiza de ansamblu a existenței umane, consideră filosoful francez, este de preferat termenului de conştiință cel de experiență, acesta din urmă incluzând şi corpul.

Experiența se structurează în funcție de două domenii: cel exterior, reprezentat de contactele dintre om şi lume, şi cel interior, reprezentat de evoluția raportului corp-conştiință. Experiența corpului constituie un punct de convergență al percepției clare a fiecărui simț: „percep un lucru deoarece am un câmp de existență şi fiecare fenomen apărut polarizează spre el întregul meu corp ca sistem de puteri perceptive”[300]. În definirea omului, corpul şi experiența trebuie analizate împreună, fiecare presupunându-l pe celălalt, corpul fiind existență fixată iar existența fiind o încarnare continuă. Toate funcțiile corpului sunt încadrate în structura existenței proprii şi depind de aceasta. Omul se defineşte numai prin experiența sa, adică prin modul personal de a fi în lume şi de a instaura lumea. Cum putem defini experiența? Este un ansamblu de percepții şi acte umane structurat pe coordonatele spațio-temporale, în care înțelesul fiecărui aspect este dependent de organizarea ansamblului, contribuind la semnificația generală a acestuia, în care modificarea oricărui dintre elemente atrage şi o modificare variabilă a înțelesului fiecăruia. Ca dependentă de acest ansamblu şi ca tulburare a lui trebuie să gândim trăirea tragicului.

Experiența conduce la structurarea comportamentului ce poate fi înțeles ca un anumit mod de a trata lumea: „De îndată ce existența se adună şi se angajează într-un comportament, ea poate fi percepută. **Ca orice altă percepție, afirmă despre lucruri mai mult decât sesizează**... (s.a.)”[301]. Noțiunea de comportament este preferată de filosoful francez ca fiind neutră față de distincțiile clasice între psihologic şi fiziologic care s-au dovedit insuficiente, neputând da seama de întreg. El consideră esențial pentru comportament faptul că se arată a fi caracterizat prin intenție şi sens. Comportamentul poate încărca obiectele cu o semnificație atât pentru sine cât şi pentru ceilalți.

Conceptul de existență contribuie la înțelegerea particularităților percepției conturând ansamblul în care aceasta este încadrată, dependența ei de celelalte acte umane. El surprinde într-un

[299] T. Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 37.
[300] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, pp. 378-379.
[301] *Ibidem*, p. 426.

mod adecvat situarea omului în spațiu şi timp, istoria sa, relațiile sale cu lucrurile, întregul ansamblu în care este încadrat şi care poartă numele generic de lume. Sensul tragicului poate fi înțeles în contextul creat de existență, manifestarea lui, sub forma unei trăiri tragice, ivindu-se în cadrul existenței.

3.11. Percepția în contextul lumii

Fenomenologia a relansat termenul *lume* dându-i o nouă interpretare, legată de problema sensului, lumea fiind în acelaşi timp *o lume de sensuri*. Lumea este fondul de permanentă prezență pe care orice acțiune umană are loc şi în care operăm toate modificările datorate cunoaşterii. Organizarea „lumii subiectului" are loc pe baza proiectelor acestuia, proiecte care-i ghidează acțiunea. M. Merleau-Ponty operează cu două înțelesuri ale termenului *lume*: mai întâi ideea de lume drept cadrul general în care se desfăşoară activitatea umană, drept întreaga existență sau natură, întregul real, şi apoi un înțeles restrâns în care lumea desemnează modalitatea particulară în care oamenii, membrii unei anume societăți, ai unei comunități, sau chiar un singur individ, organizează realul, lucrurile naturale şi artificiale, gândurile.

Putem spune că lumea o cunoaştem prin intermediul percepției. În acelaşi timp, funcțiile senzoriale şi perceptive, care sunt pre-personale, depun în fața lor o lume naturală; datorită lor ceea ce fenomenologia descoperă este un subiect care există într-o legătură indisolubilă cu lumea înainte de apariția sensului şi stând cumva la baza lui. *Lumea naturală* este fundamentul oricărei lumi ivite în cursul istoriei.

Având în vedere sensul fenomenologic al ideii de lume putem considera în acelaşi timp că fiecare individ are lumea sa proprie, îşi creează *o lume*; în acest caz *lumea* coincide cu un punct de vedere. Odată cu naşterea unui copil se naşte o nouă lume: „De acum înainte va exista un nou «mediu», lumea va primi un nou strat de semnificație. În casa în care se naşte un copil toate obiectele îşi schimbăm sensul, încep să aştepte de la el un tratament încă nedeterminat, altcineva este prezent, o persoană în plus, o nouă istorie, scurtă sau lungă, tocmai a fost fundamentată, s-a deschis un nou registru"[302]. Pentru copil nu este important că lumea există în jurul lui, ci că ea este organizată, înglobează intenții umane, este semnificantă.

Lumea în care trăim o gândim ca fiind o lume culturală; orice obiect cultural trimite, chiar dacă indirect şi doar aluziv, la un fond de natură care îi stă la bază (la *lumea naturală*): „La M.

[302] *Ibidem*, p. 475.

Merleau-Ponty ceea ce este dat în prealabil este lumea, ca prezență nemijlocită în percepție, în care suntem angajați dintotdeauna datorită corporalității noastre. Pe acest fundal «se formează» lumea socială şi istorică, sau mai precis: lumea percepțiilor este prelungită şi reconfigurată în lumea culturală"[303]. Lumea naturală apare drept locul tuturor inserțiilor culturale posibile, fondul pe care acestea se proiectează, mediul lor de apariție. Putem înțelege *lumea naturală* şi prin intermediul conceptelor de *dincoace* şi *il y a* postulate de E. Lévinas; din această perspectivă putem remarca anumite coincidențe existente între M. Merleau-Ponty, E. Lévinas şi A. Camus în postularea acestui *spațiu transcendental al existenței*. La naşterea noastră lumea este constituită, însă nu în mod definitiv, rămânându-ne şi nouă o infinitate de posibilități de a o constitui. Realitatea lumii include atât *necesitatea*, care este dincolo de noi (şi pe care o putem înțelege prin prisma determinațiilor) cât şi *posibilitatea* (în cadrul căreia se poate deschide spațiul libertății noastre). Avem la îndemână, înainte de orice percepție, un „proiect al lumii" care sprijină şi orientează percepția, la care lucrăm continuu să-l îmbunătățim, acesta fiind unul din sensurile experienței noastre. Orice percepție presupune existența unui proiect total al lumii în care aceasta să fie inserată, aranjată, în funcție de care să-şi capete sensul. Lumea este un câmp al experienței noastre şi noi suntem doar o vedere a lumii; percepția unei trăsături a lucrului anunță lucrul, şi lucrul anunță lumea: „Ce avem la început? Nu un multiplu dat cu o aprecepție sintetică ce îl parcurge şi îl traversează dintr-o parte în alta, ci un anumit câmp perceptiv pe fondul lumii"[304]. Toate actele umane, inclusiv percepția, sunt dependente de complexul de înțelesuri şi relații în care apar, ele nefiind inteligibile în mod izolat. Lucrul şi lumea, unul prin intermediul celuilalt, se prezintă în permanență deschise constituirii sensului lor de către subiect.

Fiecare percepție ne dă o părticică din ființă, consideră filosoful francez, experiența personală creând o schiță a ființei la intersecția ei cu experiența intersubiectivă. Schițarea într-un mod personal a ființei este posibilă în baza faptului că presupunem cunoaşterea ființei în totalitate şi ne raportăm la ea ca fiind o Totalitate. Totalitatea se naşte deoarece considerăm că o mulțime de astfel de schițe de-a lungul unui orizont de timp şi spațiu nedefinit vor desăvârşi cunoaşterea ființei. Dacă am postula imposibilitatea, fie şi teoretică, a cunoaşterii ființei, organizarea întregii noastre cunoaşteri s-ar clătina. Totalitatea, cu tot ceea ce implică ea în planul sensului, constituie unul din planurile raportat la care ia naştere anumite sensuri de tragic. Modalitatea în care E. Lévinas[305] postulează depăşirea Totalității înspre Infinit ne determină să ne întrebăm dacă în acest

[303] A. Grøn, op. cit, p. 447.
[304] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 292.
[305] Emmanuel Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999.

caz mai este posibilă apariția tragicului sau, mai corect spus, ce sensuri ale tragicului iau naştere din această perspectivă.

Lumea se deschide subiectului prin percepție, spune Merleau-Ponty; percepția ne deschide către lume dar ne indică şi limitele ei în acelaşi timp: „suntem legați de lume, dar nu putem avea asupra ei decât puncte de vedere determinate de situația în care suntem ancorați"[306]. Lucrul este reluat şi trăit în plan interior de către noi, este legat de lumea pe care o purtăm în noi. Percepția ne relevă o lume care pentru noi are deja o semnificație, ne deschide o lume în care noi deja suntem (ceea ce trimite la una din determinațiile noastre). Obiectele au un caracter paradoxal: există în lume ca anterioare şi exterioare percepției noastre, însă pentru noi ele se concretizează abia în momentul în care le percepem, când ne suscită gânduri, intenții motorii. Existau şi mai înainte de a le percepe în noi dar sub o formă difuză, sub forma posibilității lor, derivate din existența lumii, le presimțeam, unele dintre ele erau implicite în percepția altor obiecte manifestându-se ca o lipsă, altele poate că le aşteptam. Mai mult chiar, aşteptarea lor o desfăşurăm într-un fel anume, păstrându-le loc într-o anume conexiune, într-un anume sistem de obiecte unde cunoaşterea are nevoie de umplerea unui „spațiu" necunoscut. Acest „gol" ce-şi aşteaptă completarea se iveşte în cursul existenței noastre pornind de la elemente pe care le-am putea considera exterioare: anticiparea cunoaşterii lumii este fondată pe intersubiectivitate, temporalitate şi spațialitate. Ştim că urmează să mai descoperim ceva plecând de la experiența personală desfăşurată în spațiu şi timp: atât trecutul cât şi deplasarea în spațiu ne-au adus ceva nou de perceput, alte perspective. Experiențele precedente ne induc o idee despre ceea ce urmează în continuare, ne schițează posibilitățile ce țin de coordonatele spațiu şi timp. Intervin apoi, sau în primul rând, experiențele perceptive ale celorlalte persoane, transmise nouă pe diferite căi de înmagazinare şi transmitere a experienței, limbaj, artă etc. care, progresiv cu cunoaşterea lor, deschid anticiparea a tot mai multe posibilități. Caracterul anticipator al cunoaşterii ne conduce la anticipările tragicului; putem astfel vorbi atât de o aşteptare (ca dorință) a trăirii tragicului ce derivă dintr-un anumit sistem de valori cât şi de o anticipare a tragicului ce derivă din structura existenței noastre la care se adaugă orientările conştiinței determinate de Sensul în care ea se situează.

Suntem în bună măsură *lume* (şi *în lume*) prin cunoştințele noastre, prin limbajul nostru care nu ar fi posibil în afara lumii, prin educația noastră; ne este greu să indicăm ceva în noi care să nu fie legat de lume. Lumea este în noi şi noi suntem în lume; suntem proiectul lumii şi lumea este proiectul nostru. Abordând astfel problema lumii „ontologia lui M. Merleau-Ponty vizează să

[306] E. Stere, op. cit., p. 145.

ne reveleze, să ne dezvăluie «simultana noastră ţâşnire cu lumea», leagănul tuturor semnificaţiilor, «sens al tuturor sensurilor»"[307]. Lumea este orizontul ultim al lucrurilor şi al oricăror experienţe. Subiectul are posibilitatea de a se afla într-o situaţie, posibilitate care este mediată de existenţa corporală şi situarea în lume. Fără aceste două coordonate nu am putea să detectăm existenţa subiectului. Corpul stabileşte primul contact cu lumea. Toate funcţiile organice sunt riguros solidare în om; organismul şi mediul la care acesta se adaptează formează un tot indisolubil orientat înspre lume.

Relaţia subiectului cu lumea este fondată pe un raport originar: „M. Merleau-Ponty va defini raportarea la «lume» ca un fapt natural, primordial, care precede orice reflexie, inerent subiectivităţii, prin intermediul căruia putem citi în fiecare moment semnificaţiile pe care lumea le capătă pentru noi"[308]. Avem faţă de lume o cunoaştere anterioară reflexiei, alcătuită din „cunoştinţe inconştiente"; orice percepţie este legată inevitabil de un trecut al subiectului care percepe. Pentru filosoful francez a filosofa înseamnă a reînvăţa să vezi lumea pornind de la stratul preobiectiv care intră în constituţia sa. Lumea reprezintă întoarcerea la lucrurile însele; preobiectivul poate fi înţeles ca fiind lumea vieţii, *Lebensweltul*; lumea vieţii include o existenţă pe care nu suntem obligaţi să o gândim. Dincoace de universul la care accedem prin intermediul raţiunii există lumea trăită care constituie punctul de plecare al ontologiei fenomenologice şi, plecând de aici, al ontologiei tragicului.

3.12. Aspecte ale Sensului: gândirea şi vorbirea

Gândirea presupune cuvintele, expresia, ne spune fenomenologul francez ; gândirea tinde către expresie ca fiind un mod al său de a fi. Pentru a putea fi gândit un lucru trebuie să aibă un nume. Putem spune că poate fi gândit şi un nenumit însă doar întrucât este identificat ca fără nume, „fără nume" fiind în acest caz atributul său de identificare; fără nume obiectele ne par nedeterminate. Asta poate să însemne că cunoaştem doar în măsura în care numim. Ne putem întreba aici: Este dependentă cunoaşterea de „cum numim"? Cuvântul nu trebuie înţeles doar ca un semn al obiectelor şi al semnificaţiilor, ci el trebuie să *locuiască* lucrurile.

Merleau-Ponty consideră că rămân în memoria corporală din cuvântul învăţat stilul articulatoriu şi cel sonor, nefiind nevoie de o reprezentare a cuvântului: „Mă raportez la cuvânt aşa

[307] T. Ghideanu, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 120.
[308] E. Stere, op. cit, p. 143.

cum mâna mea se îndreaptă spre locul care a fost pişcat, pe corpul meu; cuvântul este un anumit loc al lumii mele lingvistice, face parte din echipamentul meu, nu am decât un mod de a-l reprezenta – să îl pronunț, aşa cum artistul are un singur mod de a-şi reprezenta opera la care munceşte: trebuie să o facă"[309]. Relația noastră cu cuvintele este mediată de actele corporale necesare exprimării acestora, acte implicate şi în receptarea cuvintelor; aşadar, recunoaştem cuvintele corporal. Însăşi limbajul este posibil datorită corporalității. În fața cuvintelor adoptăm un comportament sau altul individualizându-le în acest fel, acordându-le o fizionomie. Corpul nostru exprimă intențiile noastre în lume prin intermediul cuvintelor dar şi cu ajutorul altor mijloace de expresie; corpul nostru este un obiect printre altele şi, totodată, un obiect sensibil la toate celelalte obiecte, furnizând obiectelor, prin intermediul cuvintelor, o primă semnificație.

În cuvinte este înmagazinată experiența în funcție de care obiectele receptate au un sens sau altul. Prin vorbire este sesizat şi comunicat un sens. Orice vorbire este legată de sens: „...sensul este prins în vorbire şi vorbirea este existența exterioară a sensului"[310]. Existența şi înmagazinarea sensului în vorbire influențează percepția în condițiile în care fiecare percepție este orientată spre descoperirea unui sens. Înțelegerea unui sens presupune şi o dispoziție specială de a înțelege acel sens, o orientare ce-şi capătă trăsăturile pornind de la *Orizont*. În intervalul prezumtiv dintre percepție şi gândire constituim, operăm sinteza obiectului. Prin intermediul percepției captăm (şi acordăm totodată) un sens al obiectelor, iar cu ajutorul cuvintelor fixăm sensul descoperit. Nu trebuie însă să înțelegem că mai întâi intervine donarea de sens şi apoi fixarea sensului în cuvinte, acestea fiind „operațiuni" ce presupun simultaneitate. În acelaşi timp donarea unui sens implică şi o valorizare, naşterea sensului având loc într-un „orizont valoric". Prin capacitatea de a semnifica, adică de a sesiza şi de a comunica un sens „omul se transcende pe sine spre un comportament nou, sau spre celălalt, sau spre propria sa gândire, trecând prin corpul şi vorbirea sa"[311]. Există o asemănare între cuvinte şi gesturi; mimica are un rol important în preluare, înțelegere, transmitere. Emoțiile individului constituie un semn natural: „...ar trebui să căutăm primele schițe ale limbajului în gesticularea emoțională prin care omul suprapune lumii date, lumea de după om"[312]. Există de asemenea o educație a modului de prezentare a emoțiilor, dovada constituind-o modurile multiple de exprimare a diferitelor emoții la diverse popoare. Relația dintre cuvinte şi sens (o putem defini drept „o relație interioară") dă seama de anumite modalități de naştere a tragicului. Având în vedere modul în care este gândită reacția corporală la cuvinte (atât din

[309] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 224
[310] *Ibidem*, p. 225.
[311] *Ibidem*, p. 239.
[312] *Ibidem*, p. 233.

perspectiva sa de aparat fonator cât şi din „funcţia" sa de rezonator al cuvintelor), este evident că gândim situarea tragicului şi pe acest interval.

Gândirea intervine în percepţie în primul rând prin fixarea şi înmagazinarea percepţiilor în cuvinte; cu ajutorul cuvintelor (însă nu numai cu ajutorul lor) se constituie „istoria perceptivă" a individului. Cuvintele intermediază transmiterea experienţei perceptive de la un individ la altul, îmbogăţind astfel perspectivele percepţiei şi deseori clarificând-o, lansând noi legături intersenzoriale, noi interpretări, şi deschizând noi domenii perceptive posibile. Accederea la experienţele perceptive ale altora, atunci când acestea coincid cu cele personale, le confirmă pe acestea din urmă. Filosoful francez porneşte de la credinţa că, de fapt, corpul este cel care vorbeşte, cel care arată, el fiind totodată modelul cu ajutorul căruia pot fi înţelese expresiile lucrurilor. Corpul nostru poate trăi cuvintele, le poate face simţite, transpuse în ceva de genul senzaţiilor. Sensul cuvântului depinde nu numai de aspectul său sonor, ci de înfăţişarea pe care acesta o ia într-o experienţă umană. Intenţia semnificatoare creează un gol ce trebuie umplut cu cuvinte, ce cheamă cuvintele. Existenţa cuvintelor face posibilă şi semnificaţia tăcerii.

Avem în noi o cunoaştere primordială a tuturor lucrurilor, consideră M. M. Merleau-Ponty, care este trezită de atingerea obiectelor. Unitatea ante-predicativă a lumii percepute asigură unitatea dintre expresia verbală şi semnificaţia intelectuală; „Odată survenită reflecţia, odată pronunţat acel «eu gândesc», gândirea fiinţei a devenit atât de bine fiinţa noastră încât, dacă încercăm să exprimăm ceea ce a precedat-o, întregul nostru efort nu va face decât să propună un *cogito prereflexiv*"[313]. La originea gândirii obiective se află un strat pre-logic la rostul căruia filosoful face în mod repetat trimitere. Gândirea şi vorbirea în ansamblul lor par a avea în vedere cunoaşterea definitivă a totalităţii realului, epuizarea acestuia prin fixare în cuvinte şi exprimare; apariţia şi dezvoltarea limbajului vizează exprimarea fiinţei: „Fiecare act de expresie literară sau filosofică contribuie la împlinirea dorinţei de recuperare a lumii care s-a pronunţat odată cu apariţia unei limbi, adică a unui sistem finit de semne care se pretindea capabil, în principiu, să cuprindă orice fiinţă care ar apărea"[314]. Filozofia urmează acest impuls iniţial de a rosti fiinţa. În acelaşi timp, la baza gândirii se află existenţa lucrurilor care trimite la unitatea antepredicativă a lumii.

Fraza dă sensul cuvintelor aşa cum obiectele învecinate şi raportarea omului la el dă sensul lucrului. Conştiinţa este angajată prin corp în spaţiu şi timp, prin limbaj într-o formă de gândire. Prin intermediul vorbirii utilizăm semnificaţia disponibilă a cuvintelor pe care o transcendem

[313] M. Merleau-Ponty, *Elogiul filosofiei şi alte eseuri*, Casa Cărţii de Ştiinţă Cluj-Napoca, 2000, p. 149.
[314] *Ibidem*, p. 71.

uneori prin intenția noastră semnificantă spre noi sensuri. Gândirea se transcende pe sine în vorbire. Cuvântul, ca şi percepția, îşi depăşeşte premisele sale :„să admitem ca fapt fundamental al exprimării *o depăşire a semnificantului de către semnificat şi că este însăşi virtutea semnificantului de a o face posibilă*”[315]. Adică spunem mai mult decât cuvintele folosite, acestea fiind „depăşite” față de înțelesul lor curent, de fapt fiind îmbogățite. Vorbirea, rostirea, ne limpezeşte, ne clarifică gânduri care, nerostite, ar fi mai estompate. Putem astfel să spunem că filosofia lui M. Merleau-Ponty este o filosofie a permanentei constituiri a sensului.

3.13. Intersubiectivitatea şi sensul

Existența umană este o existență socială; viața noastră se sedimentează în afară sub forma obiectelor culturale; putem spune astfel că îi întâlnim pe ceilalți şi în afara lor, prin rezultatul acțiunii lor – obiectul cultural. Celălalt reprezintă o dovadă a faptului că lucrurile pe care le percepem sunt: „Lucrurile pe care le percep n-ar putea, într-adevăr, să fie decât dacă aş afla că sunt văzute de alții, că sunt prezumtiv vizibile pentru orice spectator care merită acest nume”[316]. Celălalt joacă aşadar pentru noi şi rolul unui alt observator de a cărui perspectivă ținem cont în perceperea unui obiect, prezența lui lărgindu-ne astfel orizonturile experienței noastre actuale. Corpul celuilalt ne apare ca o altă perspectivă asupra acestei lumi. Celălalt reprezintă o garanție a existenței obiectului, dar reprezintă totodată şi o dovadă a imposibilității unei cunoaşteri definitive a obiectului, datorită multiplicării indefinite a perspectivelor posibile, ce are drept rezultat o ambiguitate: „Întreaga *ambiguitate*, din care M. Merleau-Ponty face pivotul concepției sale concretizând-o în statutul fenomenologic al percepției interumane, rezidă în ideea «contingenței perspectivelor trăite care limitează accesul nostru la semnificațiile eterne»”[317]. Corpul ca „lucru simțitor” permite înțelegerea celuilalt ca fiind şi el existență corporală: ne sunt comune predeterminările corporale sub incidența cărora stă modul în care ni se prezintă lumea. Preluând temă sartriană a imposibilității accederii la conştiința celuilalt, Merleau-Ponty o depăşeşte argumentând că ne este imposibil accesul la înțelegerea existenței gândirii celuilalt, la gândirea gândirii celuilalt, în timp ce putem accede la înțelegerea celuilalt ca ființă corporală înzestrată cu sensibilitate: „Dimpotrivă, că omul acela ar vedea, că lumea mea sensibilă ar fi şi a lui o ştiu fără tăgadă, căci asist la vi-

[315] *Ibidem*, p. 63.
[316] M. Merleau-Ponty, *Elogiul filosofiei şi alte eseuri*, Casa Cărții de Știință Cluj-Napoca, 2000, p. 171.
[317] T. Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 57.

ziunea sa, ea se vede"[318]. Viziunea celuilalt se vede prin intermediul limbajului, a culturii şi a tuturor formelor de expresie în general. Vedem că celălalt vede, şi ce vede, analizând şi comportamentul său. Corpul altuia ni se dezvăluie nu ca existență sub forma unui obiect, ci prin intermediul comportamentului; în felul acesta comportamentul devine cel care face posibilă intersubiectivitatea. Îl cunoaştem pe celălalt ca existență corporală şi, totodată, în relația cu el ne descoperim ca existență corporală: „în experiența celuilalt, mai limpede (dar nu diferit) decât în cea a vorbirii sau a lumii percepute, îmi surprind inevitabil corpul ca o spontaneitate care mă învață ceea ce n-aş putea şti altfel decât prin ea"[319]. Corpul nostru este un obiect pentru alții şi subiect pentru noi; intervine aici deschiderea către celălalt. Corpul ca sensibil înseamnă o prezență originară care constituie totodată baza intersubiectivității.

Din analiza pe care M. Merleau-Ponty o face problemei *cogito*-ului la Descartes se desprinde şi concluzia că putem înțelege *cogito*-ul[320] celuilalt ca oferind o altă perspectivă asupra obiectului, sub forma senzațiilor diferite despre acelaşi obiect, care sunt presupuse odată cu existența lui. Gândirea se desfăşoară prin intermediul limbajului, existența limbajului presupunând comunicarea între oameni. Comunicarea se desfăşoară cu ajutorul limbajului, însă nu numai prin intermediul limbajului, existând şi alte forme de expresie cum ar fi comportamentul care, în funcție de diferitele contexte, semnifică. Cunoaşterea celuilalt face mai eficientă comunicarea prin intermediul limbajului: „Când discut cu un prieten pe care îl cunosc bine, fiecare dintre cuvintele noastre închide, în afara sensului comun, o multitudine de referințe la dimensiunile principale ale caracterului său, sau al meu, fără a fi nevoie să amintim conversațiile precedente"[321]; aceasta indică faptul că în cadrul comunicării limbajul este depăşit către expresie, expresia „sprijinindu-se" şi pe alte elemente ce țin de corp. Corpul ne facilitează relația cu celălalt prin intermediul limbajului; gura, acea parte a corpului care poate rosti cuvintele, are un rol important în relațiile cu celălalt, fiind un instrument de comunicare. Limbajul este mediul în care gândim, o lume intersubiectivă în care există o rezervă de semnificații disponibile pentru ceea ce percepem şi pentru înțelegerea reciprocă: „Semnificațiile disponibile, adică actele de exprimare anterioare, stabilesc o lume comună între subiectele vorbitoare, în care vorbirea actuală şi cea nouă se referă, asemeni gestului, la lumea sensibilă"[322].

---

[318] M. Merleau-Ponty, *Elogiul filosofiei şi alte eseuri*, Casa Cărții de Ştiință Cluj-Napoca, 2000, p. 173.
[319] *Ibidem*, p. 68.
[320] Descartes, prin *Cogito ergo sum*, nu ia în considerare ceea ce stă la baza *cogito*-ului, respectiv faptul că gândirea presupune limbajul, limbaj ce a apărut în relația dintre subiecți. Putem spune deci că în afirmația lui Descartes este implicită şi prezența celorlalți, deci *cogito*-ul dă seama de intersubiectivitate.
[321] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 167.
[322] *Ibidem*, p. 231.

Limbajul creează posibilități dar şi limitează. Elementele esențiale ale comunicării cu celălalt sunt date de faptul că este un subiect vorbitor şi că avem o cale de legătură cu el prin vorbire, de faptul că existența lui, care îmi este accesibilă prin intermediul comportamentului său, îmbracă pentru mine forma unui stil de a fi şi datorită lumii pe care acesta o vizează. Nu-l cunosc pe celălalt doar în baza informațiilor pe care simțurile mi le transmit la un anumit moment. Filosoful francez dă ca exemplu copilul care percepe sensuri dintr-un corp viu, cum ar fi un surâs, cu mult înainte de a înțelege calități neorganice; „Percepția «celuilalt» e anterioară reconstituirii pe care o pot efectua pe cale intelectuală”[323], ea venind din acel domeniu pre-obiectiv. Existența celuilalt, disputele pe care le avem cu el, ne facilitează multiple înțelesuri, adesea ne ajută să ne clarificăm. Însă atenția pe care o acordăm celuilalt este legată de libertate; ne interesează celălalt doar atâta vreme cât nu ni se supune, dacă a făcut-o înseamnă că a renunțat la libertatea lui şi atunci nu mai merită atenția noastră. Merleau-Ponty consideră dificil în înțelegerea celuilalt paradoxul unei conştiințe văzute din afară şi care este străină de conştiința noastră, dificultate preluată de la Sartre. Am putea spune: unde întâlnim un corp acesta trebuie să aibă şi conştiință. Însă această trecere este problematică. Conştiința celuilalt este dificil de înțeles ca o conştiință constituantă, mai uşoară fiind înțelegerea ei ca o conştiință perceptivă ce apare în cadrul unui comportament. Celălalt este pentru noi un în-sine pentru-sine: „Existența celuilalt cade în intervalul dintre obiect şi conştiință”[324]. Problema intersubiectivității este legată de cea a percepției. Tudor Ghideanu surprinde într-un mod elocvent modul în care filosoful francez înțelege legătura dintre percepție şi intersubiectivitate: „Noi suntem mereu în prezența unui câmp de percepție trăită anterior numărului, măsurii, spațiului, cauzalității şi care, «totuşi», nu se dă decât ca o vedere perspectivă asupra obiectelor înzestrate cu proprietăți, asupra unei lumi şi asupra unui spațiu obiectiv. *Problema percepției constă în a descifra cum, traversând acest câmp, este sesizată lumea intersubiectivă*»”[325].

[323] E. Stere, op. cit., p. 152.
[324] A. Grøn, op. cit., p. 437.
[325] T.Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 56.

3.14. Apercepție şi intenționalitate

Pentru filosoful percepției unitatea multiplelor perspective prin intermediul căreia este alcătuit obiectul, faptul de a alătura percepției prezente alte percepții ce sunt doar posibile (foste sau viitoare), faptul de gândi percepția obiectului şi din perspectivele obiectelor învecinate lui, ca şi cum privitorul ar vedea obiectul din acele locuri, țin de domeniul apercepției deoarece presupun integrarea percepției în experiența individuală. Adâncimea intuită în fiecare obiect, adâncime dată de inepuizabilitatea sa (înțeleasă ca posibilitate a unor perspective infinite) şi care induce o discretă rezervă în actul perceperii constituie elemente ce depăşesc domeniul strict al percepției în înțelesul ei clasic. Lecturarea expresiei obiectului este posibilă doar în baza unor experiențe de înțelegere a obiectelor anterioare. Organizarea datelor sensibile după anumite „formule" ține cont de experiențele anterioare ale individului, având loc într-un sens concordant cu această experiență; organizarea obiectelor în sisteme-obiect are loc în condițiile unor reguli de organizare preexistente percepției obiectelor. De asemenea, acordarea de sens obiectului perceput are loc pe fondul unei lumi încărcată de sens şi ținând seama de *Sens*. Legitățile subînțelese în actul percepției, care sunt determinante pentru modul în care percepem obiectul, nu provin din prezentarea obiectului respectiv în fața organelor de simț, ci dintr-un complex de condiționări ale percepției.

Merleau-Ponty consideră că principalul „instrument" în jurul căruia coagulează percepția este corpul: „experiența ajunge în lucruri, se transcende în ele, deoarece se efectuează întotdeauna în cadrul unui montaj în ceea ce priveşte lumea, care este definiția corpului meu"[326]. Montajul oferit de propriul corp depăşeşte percepția înțeleasă ca un simplu contact cu lucrul şi organizarea datelor senzoriale rezultate în urma acestei întâlniri într-o imagine. În fiecare percepție nu analizăm senzațiile şi le combinăm între ele astfel încât să rezulte un obiect, ci venim în întâmpinarea senzațiilor cu un complex de factori care vor poziționa respectivele senzații: „când înțeleg un lucru, un tablou de exemplu, nu operez actualmente sinteza acestuia, ci vin în fața lui cu câmpurile mele senzoriale, cu câmpul meu perceptiv şi, în cele din urmă, cu o matrice caracteristică a oricărei ființe posibile, cu un montaj universal cu privire la lume"[327]. Toate acestea schițează posibilitatea unei „apercepții corporale", indică existența unor scheme perceptive care ordonează percepțiile în anumite sisteme chiar înainte de a fi „prezentate" intelectului, ele facilitând contactul cu ființa dar şi limitându-l în acelaşi timp. Unirea perceputului cu contextul în care el apare este rea-

[326] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Ed. Aion, Oradea, 1999, pp. 361-362.
[327] *Ibidem*, p. 499.

lizată pe baza sensului: „Senzațiile şi imaginile, prezente sau evocând experiențe trecute, nu apar niciodată decât într-un *orizont de sens,* semnificația perceputului neputând să rezulte dintr-o asociație, ci, dimpotrivă, ea fiind «presupusă de toate asociațiile»”[328]. Contextul în care apare lucrul văzut din perspectiva sensului îmbracă forma *lume*. Fiecare senzație ne apare pe fondul lumii, fiind dependentă de acest fond; în orizontul lumii percepția lunecă spre apercepție. Simțurile interacționează între ele în modalitatea acordării unui sens plecând de la *orizontul de sens*. În acest caz atât raționalismul cât şi empirismul pornesc de la premise false, problema receptorilor (surse) de informații (sau de idei) mutându-se undeva în zona de interacțiune dintre om şi lumea sa, în ceea ce am indicat ca fiind *Orizontul*.

În cadrul percepției obiectelor conştiința iese în întâmpinarea acestora (le vizează, le intenționează) acordându-le totodată sens; aceasta înseamnă că pretențiile de cunoaştere pură a lucrului pot fi susținute numai dacă gândim cunoaşterea pornind de la perspectivele infinite posibile asupra acestuia. În acelaşi timp, pentru a putea şti ceva trebuie se plecăm întotdeauna de la o viziune personală asupra lumii, care asigură punctul de sprijin pentru înțelegerile ulterioare; această viziune proprie nu ia naştere în urma unei experiențe personale independentă de orice legătură cu altceva, ci plecând de la lume, de la sensurile spre care aceasta se deschide prin intermediul limbii. Principala problemă legată de abordarea apercepției de către filosoful francez o constituie faptul că în apercepție nu are loc numai o integrare a percepțiilor în experiența individuală, ci şi o modificare a acesteia odată cu integrarea lor; în bună măsură, domeniul percepției este conturat de intervalul în care este posibilă apercepția.

Vedem astfel cum ceea ce am descris ca fiind *apercepția* face parte din conținutul a ceea ce am numit *orientarea conştiinței*, deci a intenționalității; *apercepția* este modalitatea în care gândim intenționalitatea conştiinței în vecinătatea datelor senzoriale.

3.15. Percepția ca deschidere către tragic

Abordând problema percepției M. Merleau-Ponty încearcă descoperirea unui *Logos* preobiectiv, o *zonă* în care există, într-o ambiguitate de ființă, corpul, lucrul, lumea, spațiul, timpul, Altul[329], o zonă în care subiectul şi obiectul sunt unite prin intermediul categoriei trăitului. Intenționalitatea conştiinței îşi are în această zonă una din temelii (o alta fiind situată în Sens). Trăirile

[328] T. Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Științifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 64.
[329] *Ibidem,* p. 106.

conturează existența lumii pentru noi înainte de a o cunoaşte. Faptul că datorită trăirii lumii avem evidența ei, ca fiind un existent pe care simțurile noastre se pot odihni, deschide un câmp de posibilități de existență ce poate fi gândit ca infinit ori schițat ca un domeniu restrâns; spre exemplu, faptul că putem vedea deschide automat câmpul vizibilului ce se înscrie ca o posibilitate de existență a lucrului. Astfel, în cadrul trăirii ne mişcăm în orizonturile deschise de simțurile noastre. Presupunând, ipotetic, că fiecare simț deschide un câmp separat, colaborarea simțurilor între ele vine să lege toate aceste câmpuri originare într-un mod articulat, deschizând acea regiune a ființei care ne este accesibilă. În completarea a ceea ce ne transmit simțurile vin intuițiile noastre, gândurile şi ipotezele noastre, ce ne parvin fie din alambicarea datelor experienței, fie din intelectul nostru (născute aici poate ca o rezonanță a datelor inițiale, ca o relație dintre ce ne parvine din simțuri şi structura noastră organică), şi care configurează o posibilă imagine a obiectului. Teoria percepției, în modalitatea postulată de fenomenologul francez, are rostul de a degaja stratul primar al oricărei cunoaşteri, de a arăta că orice cunoaştere se constituie pe baza unui dat anterior oricărei reflexii conştiente.

Nu putem cunoaşte decât prin intermediul sensului; tot ceea ce ne parvine prin intermediul percepției are un sens, semnifică ceva. Datele simțurilor pot fi percepute abia atunci când capătă un sens, luând forma *obiect*; obiectele, pentru a putea fi constituite, trebuie să aibă la rândul lor un sens ce ia naştere plecând de la *Orizontul de sens*. Sensul şi semnificația obiectelor sunt posibile abia într-un ansamblu de lucruri şi cunoştințe, deoarece lucrurile (sub forma obiectelor) sunt încărcate de sens prin relaționare şi cel mai adesea prin raportare la nevoile umane[330]. Această relaționare ascunde de fapt *natura* lucrului; noi aflăm despre lucru doar ceea ce este el în raport cu noi şi cu alte lucruri (nici măcar cu toate celelalte lucruri). Prin intermediul senzațiilor lucrul ni se dă aşa cum este el (aşa cum este el pe intervalul din existență ce poate fi lecturat de simțurile noastre) însă noi nu-l putem primi decât prin perspectiva cunoştințelor noastre deja dobândite (şi prin cea a interesului personal), constituindu-l ca obiect; logica nu permite ieşirea din aceste cadre. Astfel, noi nu avem decât o palidă imagine a lucrului reconstruită în noi prin intermediul ustensilelor noastre culturale.

Propriile posibilități senzitive şi motorii definesc tipurile de relații pe care le putem avea cu ființa; a apuca, operație care înseamnă în acelaşi timp a apropia, a prezenta simțurilor obiectul în diferite moduri, chiar a experimenta diverse relații dintre simțuri şi lucru (repetare, accentuare, îndepărtare, schimbare de perspectivă etc.) fac parte din imaginea de ansamblu pe care o avem

[330] *Ustensilitatea* indicată de M. Heidegger constituie o bună ilustrare a ceea ce înseamnă orientarea conştiinței (intenționalitatea) din perspectiva nevoilor.

asupra structurii propriului corp, fiind punctul de plecare necesar în cunoaşterea lumii. Filosoful francez încearcă să demonstreze că toate posibilităţile noastre de a fi sunt legate de existenţa corporală, că posedăm un „a fi" corporal chiar înainte de cel mental şi în strânsă legătură cu acesta. Prin intermediul percepţiei avem un permanent contact cu fiinţa; în percepţie fiinţa ni se dă şi ne se refuză în acelaşi timp. Întâlnim în mod constant invocată ambiguitatea în problemele abordate de M. Merleau-Ponty: „Filosoful se recunoaşte prin aceea că are *în chip inse*parabil gustul evidenţei şi simţul ambiguităţii"[331]. Ambiguitatea este legată mai degrabă de o pluralitate de sensuri, de o neînchidere intenţionată, decât de lipsa oricărui sens. Astfel, credem că filosofia sa, cel puţin în ceea ce priveşte problema percepţiei, stă mai curând sub semnul relaţiei *şi-şi*, decât a relaţiei *nici-nici.* Am putea identifica chiar o posibilă similitudine între ambiguitate postulată de filosoful francez şi teoria recesivităţii introdusă de Mircea Florian. Ambiguitatea ţine mai degrabă de refuzul conceptelor clare şi distincte postulate de Descartes, de întrepătrunderea originară dintre subiect şi obiect: „Ambiguitatea este la M. Merleau-Ponty înclinaţia spre incertitudine; ambiguu e, de asemenea, punctul de plecare al lucrurilor, definit ca un mister originar inexplicabil în sine, dar care constituie raţiunea explicativă a tot ce există"[332]. Chiar dacă proprietăţile postulate pentru diferite lucruri sunt deseori antinomice, atribuirea lor aceluiaşi subiect fiind o imposibilitate logică, ele pot coexista totuşi într-o logică a fiinţei; coexistenţa lor este văzută ca posibilă într-o zonă pre-obiectivă în care intelectul uman încă nu a intervenit pentru a separa lucrurile. Unde este situată această zonă pre-obiectivă, cum poate fie ea înţeleasă? Din punct de vedere spaţial nu este vorba de un alt topos, pre-obiectivul existând în noi şi în imediata noastră vecinătate; formula potrivită credem a fi cea de *non-unde*, formulă care indică imposibilitatea indicării unui loc concret în spaţiul cvadrimensional[333]. Din punct de vedere temporal putem întrezări trei coordonate, complementare posibile pentru pre-obiectiv. Mai întâi situăm zona pre-obiectivă într-o perioadă ancestrală, înainte de apariţia oricărei forme de inteligenţă[334]; atunci organismele erau în simbioză cu mediul, îl trăiau şi-i suportau modificările. Apoi, zona pre-obiectivă o întrezărim în perioada propriei copilării, când conştiinţa începe să-şi capete contururile. Aici există la început aceiaşi simbioză, mediul fiind „înglobat" progresiv în organism, dar, în mod treptat, intervine ruptura. Cea de-a treia localizare este în domeniul prezentului, domeniu în care avem în acelaşi timp două

[331] M. Merleau-Ponty, *Elogiul filosofiei şi alte eseuri*, Casa Cărţii de Ştiinţă Cluj-Napoca, 2000, p. 8.
[332] E. Stere, op. cit., p. 144.
[333] În acelaşi timp însă acest *non-unde* constituie o trimitere către spaţiul cu mai multe dimensiuni; modelul *hipersferei* la care am recurs pentru ilustrarea concepţiei pe care o avem despre conştiinţă este direct legat de situarea într-o astfel de spaţialitate. Credem că, alături de o regândire a spaţialităţii în discursul despre conştiinţă, avem nevoie şi de o regândire a temporalităţii.
[334] Operăm în acest caz cu explicaţia darwinistă a originii speciilor.

tipuri de contacte cu ființa: unul după modelul coexistenței pre-obiective şi celălalt mediat de inteligență. În această variantă suntem în comuniune cu lucrurile şi, în acelaşi timp, încercăm să ne detaşăm de ele, să le privim ca străine, adică „obiectiv"; noi ne postulăm ca subiect iar lucrurile le considerăm a fi obiecte. Inteligența sparge în acest caz familiaritatea cu lucrurile, ne rupe de ele opunându-ne lor. Această variantă de explicare a istoriei instaurării omului în opoziție cu ființa nu suportă abordări axiologice deoarece face parte din sfera posibilului, iar posibilul este o zonă a ființei. Altfel spus, situarea opozitivă în raport cu ființa ține tot de domeniul ființei; actul prin care abordăm ființa ca obiect nu părăseşte zona ființei, după cum nici noi, subiectul ce se vrea centrul lumii, nu-i suntem exteriori. Paradoxal, deşi suntem *în* ființă (referințele sunt mai mult decât spațiale) încercăm să o privim şi să o gândim ca şi cum am fi în afara ei. Poate că aceasta este caracteristica filosofiei moderne: încercarea de a gândi ființa din exteriorul ei; altfel spus, dorința de situare într-o exterioritate imposibilă.

Filosoful francez încearcă prin intermediul percepției remodelarea distincției clasice subiect-obiect pe baza coexistenței lor (coexistență chiar indistinctă pe anumite zone) şi pe baza valorizării funcțiilor corporale care ne spun despre lumea înconjurătoare, şi implicit despre ceea ce numim obiect, mai mult decât reuşim să conştientizăm (deseori şi altceva). Cunoştințele noastre despre tot ceea ce ne înconjoară apar şi se dezvoltă într-un cadru bine delimitat, constituit de funcțiile corporale, ce conține numeroase scurtături ce uşurează cunoaşterea, dar şi numeroase predeterminări ce se constituie în adevărate limitări cognitive. La M. Merleau-Ponty percepția şi apercepția apar într-o strânsă legătură, interdependența lor creând parcă un al treilea domeniu în care raporturile se inversează. Este vorba de o formă particulară în care intenționalitatea conştiinței poate fi gândită pe acest interval.

Percepția conturează într-un mod specific existența Altuia: tot ceea ce este situat în afara noastră devine în percepție loc posibil pentru o altă perspectivă asupra a ceea ce ne interesează; înțelegem ceea ce percepem şi din punctul de vedere al unui alt observator situat în altă poziție. Încercăm unificarea unor multiple perspective a căror coerență trebuie să se închege sub forma obiect. Filosoful francez consideră că percepția este uitată în favoarea tradiției raționale pe care o întemeiază; rațiunea, prin intermediul ipotezelor perceptive pe care le introduce continuu, limitează libertatea percepției. Un bun exemplu în acest sens îl constituie metoda experimentală: în cadrul unui experiment, prin intermediul ipotezelor, lucrul poate să ne apară doar într-o variantă sau alta, alb sau negru (eventual şi gri), dulce sau amar etc., el fiind redus la exprimarea sa în raport cu ipotezele inițiale, fiindu-i refuzată apariția în toată bogăția sa perceptivă. Şi astfel, din aproape în aproape, ajungem să cunoaştem pe cale rațională doar astfel de exprimări limitative

ale lucrurilor, ratându-le bogăția de semnificații şi înțelesuri care ar putea fi prezentă în percepție dacă aceasta nu s-ar afla înrobită de regulile rațiunii. În tot acest timp contactul cu lucrurile există în mod natural, simțurile redând lucrurile în toată bogăția lor perceptivă, numai că noi suntem atât de învăluiți de rațiune încât ne scapă ceea ce simțurile ne transmit, percepând de fapt în bună măsură ceea ce noi punem în lucruri. Existența acestei „bogății senzoriale nepercepute" ține de domeniul pre-obiectiv al ființei noastre, fiindu-ne totuşi accesibilă. Calea de acces către ființă este mai degrabă percepția decât gândirea. Abia prin intermediul artei se zăreşte o eliberare a percepției înspre bogăția sensibilului.

Prin intermediul a ceea ce am indicat ca fiind apercepția am descoperit una din modalitățile în care *intenționalitatea conştiinței* trebuie înțeleasă în raportul ei cu datele senzoriale. Conceptul de *Conştiință* (în înțelesul de „conştiință extinsă", care înglobează cumva legăturile inextricabile dintre conştiință şi corp) l-am elaborat plecând de la filosofia lui Merleau-Ponty; din perspectiva trăirii tragicului acest concept îl considerăm esențial pentru înțelegerea modalității de interacțiune a sensului cu manifestările corporale, interacțiune ce dă seama de ceea ce am numit *trăirea tragicului*. Definirea tragicului îşi capătă înțelesul deplin abia din perspectiva acestei relații strânse dintre corp şi conştiință. Mai mult chiar, în orizontul celor abordate până acum putem spune că despărțirea în *conştiință* şi *corp* a acestei realități numită *om* (realitatea şi izvorul oricărei realități în acelaşi timp) constituie doar un artificiu teoretic destinat, la momentul efectuării acestei separări, să uşureze un anume mod de înțelegere. Dincolo de acest demers pur teoretic putem vorbi de coexistența lor funciară, coexistență care dă seama de ceea ce numim *existență*.

4. *DESPRE POSIBILITATEA TRAGICULUI ÎN ONTOLOGIA SARTRIANĂ*

Vom întreprinde o cercetare a tragicului în filosofia lui Jean-Paul Sartre în special pe baza „mecanismelor existențiale" postulate de el, mai ales în lucrarea *Ființa şi neantul*. Credem că lectura acestei cărți constituie un drum util către descoperirea de sine, inclusiv în ceea ce priveşte tragicului. Nu avem nevoie ca anumite perspective existente în această lucrare să fie cu necesitate adevărate, fiindu-ne îndeajuns ceea ce ele arată (în sensul că ne descoperă ceva din structura posibilului); putem spune astfel că ea constituie un foarte bun „instrument inițiatic", un prilej de meditație, un moment în care îți preiei existența în gândire. Importanța lucrării stă în primul rând în gândurile pe care ni le prilejuieşte, ea fiind dată, deci, în special de caracterul implicitul inițiatic. Parcurgând „drumul gândirii lui Sartre" descoperim mai mult decât avându-i în vedere doar punctele de plecare şi pe cele de sosire. Aceasta este principala perspectivă din care trebuie gândită orice raportare a acestei lucrări la opera filosofului francez.

În analiza filozofiei lui Sartre avem în atenție următoarele idei ca fiind principalele izvoare ale tragicului:

- diferența de perspectivă dintre *pentru-sine* şi *pentru-celălalt* asupra propriei existențe dar şi asupra întregii realități;
- libertatea totală pentru sensul situației proprii care conduce la responsabilitatea totală pentru sensul existenței;
- aspirația de a deveni un *în-sine* şi imposibilitatea de a deveni unul;
- neantizarea ca proces de definire a *Sine*-lui, dublată de imposibilitatea coincidenței cu sine, datorată singurei forme accesibile: *pentru-sinele*;
- reaua-credință;
- distanța" dintre conştiința (de) sine şi cunoaştere, dintre *pre-reflexiv* şi *reflexiv*.

Acestea sunt „firele roşii" ce străbat întreaga expunere a filosofiei sale pe care o întreprindem aici, expunere ce este dominată de descriptiv; puținătatea legăturilor directe pe care le facem între ideile sale şi tragic de-a lungul celor ce urmează trebuie înțeleasă prin perspectiva izvoarelor tragicului pe care le-am amintit, ele determinând sensul celor prezentate.

În acelaşi timp, preluăm de la filozoful francez câteva concepte importante pentru descrierea tragicului, în special cele legate de sensul emoțiilor şi al imaginarului, idei care, alături de o scurtă trecere în revistă a raportării filozofului la artă, vor constitui partea de început.

O idee ce revine în mod frecvent în *Fiinţa şi neantul* este: *nu suntem ceea ce suntem şi suntem ceea ce nu suntem.* Nu suntem ceea ce suntem – indică faptul că ne căutăm continuu drept altceva, drept *în sine*; suntem ceea ce nu suntem – adică avem mereu de-a fi, nu suntem niciodată fixaţi (ori suntem trecutul nostru care de fapt nu mai suntem); faţă de propriul *fapt-de-a-fi* avem o raportare ambivalentă. În orizontul acestei ambiguităţi se iveşte posibilitatea tragicului ca deschidere către un anume tip de trăiri şi către un anume sens al acestor trăiri. În *Greaţa* Sartre vorbeşte la un moment dat despre naşterea sensului sau despre fixarea trăirilor prin cuvinte: „am simţit uzura; am simţit cum un cuvânt îşi ridică capul sub trama senzaţiilor. Ghicesc că acest cuvânt va lua curând locul mai multor imagini care-mi plac”[335]. Dacă privim din perspectiva „mecanismului” naşterii sensului putem considera că acesta este aplicabil şi înţelegerii naşterii sensului de tragic.

Considerăm că tema principală a cercetărilor lui Sartre, mai ales cele din *Fiinţă şi neant*, o reprezintă conştiinţa; cum cercetarea asupra tragicului o întreprindem din perspectiva conştiinţei este evident traseul pe care-l vom urma în abordarea filozofiei sale. Despre un anume înţeles al conştiinţei pe care-l are în vedere filosoful francez ne spune Simone de Beauvoir: „Originalitatea lui Sarte stă în faptul că, atribuindu-i conştiinţei o independenţă triumfală, îi recunoştea simultan realităţii întreaga greutate […] legile, conceptele, toate abstracţiile nu tăinuiau decât vidul; oamenii se înţelegeau în unanimitate să le accepte pentru că le escamontau o realitate care-i neliniştea; el însă voia să o surprindă pe viu”[336].

4.1. Perspective ale esteticii sartriene: literatul şi poetul

Abordarea rostului artei de către Sartre o putem gândi ca fiind împărţită în două părţi: *literatura* (arta angajată) şi arta ca *poezie*; literatura este pentru scriitor voinţă de a interveni în real în timp ce poezia este dorinţă de a ieşi din el, literatul situându-se în real iar poetul în imaginar.

4.1.1. *Literatura*[337]

În sprijinul ideilor sale privind rostul social al artei[338] Sartre consideră că „literatura revelează cititorilor propria lor situaţie astfel încât ei înşişi pot să-şi asume responsabilitatea situaţi-

[335] J.P. Sartre, *Greaţa*, Editura Univers, Bucureşti, 1990, p. 55.
[336] S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 31.
[337] Simone de Beauvoir ne spune că cinematograful avea aceeaşi importanţă ca literatura pentru Sartre (S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 50).

ei”[339], sugerează astfel rostul de trezire a conştiinţei la realitate pe care literatura îl poate exercita. Putem interpreta în acest caz rolul tragediei (evident, situând-o în planul literaturii) pornind de la rostul pe care aceasta îl are în evidenţierea tragicului existenţei. Deoarece literatura îşi capătă existenţa prin lectura sa, ca raport între operă şi cititor, ea este un apel la libertatea cititorului, încurajând şi potenţând astfel libertatea acestuia: „Conceputul de «literatură» corespunde unei morale a *generozităţii*, a socialităţii, a recunoştinţei şi a promovării libertăţii în libertatea celuilalt”[340]. Astfel, literatura este pentru Sartre o libertate care şi-a luat drept scop libertatea, având funcţia de a lumina reaua credinţă şi de a suscita libertatea; extinzând situaţia la ansamblul artei, devine evident rostul acesteia de a potenţa libertatea. La limită, putem să gândim „condamnarea omului la libertate” postulată de filosoful francez în orizontul tragiului.

Din perspectiva rolului pozitiv pe care filozoful francez îl acordă artei, ilustrativă este următoarea însemnare a Simonei de Beauvoir: „Sartre credea necondiţionat în Frumuseţe, pe care n-o despărţea de Artă”[341].

4.1.2. ***Poezia***

Interpretarea artei ca poezie este la filozoful francez puternic legată de imaginar: „Poezia este o activitate în întregime imaginară, dincolo de bine şi de rău, gratuită. Arta este *imaginară*, şi imaginarul este o negaţie, o neantizare a realului”[342]. Poezia este arta pură, opusă artei angajate. Această „zonă”a poeziei în întregul ei poate fi „deschisă” de psihanaliza existenţială. Imaginarul are o dimensiune gnoseologică şi, în acelaşi timp, prin intermediul lui se instaurează frumuseţea, frumosul „fiind totdeauna o suspensie a realului, o contemplare dezinteresată a nonfiinţei, deci o abstracţie a existenţei. Dar nonfiinţa este răul, şi estetul este întotdeauna un om rău”[343]. În acest caz imaginarul, deci şi frumosul, ţin de „ar trebui să fie” şi nu de este; raportat la real frumosul fiind doar aparenţă, el este văzut ca un rău, un refuz al realităţii, o fugă de realitate. Trebuie observat în acest caz însă că răul este înţeles ca antagonist unui bine care coincide cu însăşi structura realului.

Identificarea frumosului cu imaginarului este abordată intens de Sartre în lucrarea *Saint-Genet, comédien et martir*. Conceptul de frumuseţe ca imaginaţie care se răzbună pe existenţă dă

---

[338] Arta angajată ca opusă artei pentru artă.
[339] Guido Morpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană*, vol. II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1976, p. 345.
[340] *Ibidem*, p. 347.
[341] S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 26.
[342] G. Morpurgo-Tagliabue, *op. cit.*, p. 347.
[343] *Ibidem*, p. 349.

seama de apariția *estetului*; autorul ajunge chiar la identificarea *estetului* cu *artistul*: estetul devine artist când din pasiv devine activ, când din visător devine poet. În acest caz imaginația poetului înseamnă a goli lucrurile de realitatea lor şi a înlătura înțelesul realității. Este o fugă de real, ne spune filosoful francez, formă a unui resentiment dezvoltat de persoane bolnăvicioase, care se simt torturate de lumea care le înconjoară; răul constă în acest caz în sustragerea din fața lumii realului, în fuga în imaginar. Aceste idei sunt ilustrate prin studiile pe care filosoful le consacră lui Genet şi Baudelaire, ca autori care recurg intens la imaginația ca fugă; deoarece „a reduce voluntar viața la imaginar este un rău şi răul este suferință, aceştia sunt *comedianți* şi *martiri*"[344]. Poetul este inițial o persoană care se refugiază în imaginație pentru a se depărta de realitatea care-l apasă: „Omul imaginarului, estetul sau poetul virtual, este pasiv, adică o victimă a lumii, a naturii, a societății şi a familiei: el este torturat de toate acestea"[345]. Arta este o terapeutică a *bolii imaginarului*; imaginarul este un rău din moment ce el este fugă de real. Prin intermediul imaginației poetul încearcă să-şi captiveze cititorii[346]; pe calea creației are loc trecerea de la estet la artist: din pasiv el devine activ, devine un creator[347] care doreşte să se răzbune asupra călăilor săi. Prin intermediul imaginației poetul încearcă să-şi înrobească cititorul, să pună stăpânire pe libertatea sa: „În timp ce înainte artistul era victima societății, în momentul în care devine artist îşi impune visurile sale, el se transformă în călăul acestei societăți, se răzbună pe ea şi o torturează"[348]. Odată cu diseminarea răului în societate artistul este vindecat.

J. P. Sartre consideră că esența artei stă în interpretarea pe care spectatorul i-o dă; în felul acesta opera dă spectatorului libertatea de a-şi evoca gânduri şi imagini proprii; opera devine, am putea spune, un prilej pentru regăsirea de sine. Posibilitatea acestui mod de-a fi al operei de artă este dată de orizontul de sens comun diferitelor persoane, orizont de sens ce îmbracă forma *lume*; artistul creează *în interiorul* acestui orizont de sens activând în moduri specifice diferite imagini în spectator. În acelaşi timp însă, atât poetul cât şi cititorul devin complicii unei mistificări, deoarece nici unul din ei nu simte propriu zis emoțiile pe care opera le creează, ci doar le întrevăd ca posibile; poezia devine nu emoție, ci posibilitate. Din această perspectiva filozoful francez consideră că arta apelează la procedee psihologice prin intermediul cărora autorul este salvat iar publicul este condamnat. Putem spune în această variantă de interpretare a artei că tragedia ar avea ro-

[344] *Ibidem*, p. 354.
[345] *Ibidem*, p. 357.
[346] Trebuie menționată însă deosebirea ce apare la Sartre între poet şi versificator: în timp ce primul „suferă poeziile sale" cel de-al doilea îi face pe alții să sufere. Această deosebire poate fi înțeleasă şi prin intermediul diferenței dintre masochism şi sadism.
[347] Are loc trecerea de la masochism la sadism.
[348] G. Morpurgo-Tagliabue, *op.cit.*, p. 358.

lul de a purifica pe creatorul ei, în timp ce spectatorii se lasă prinşi în ceea ce el a imaginat; cu observaţia că în cazul tragediilor fiind vorba cel mai adesea de literatură ne situăm în primul caz, cel al rolului social al artei, trebuind aşadar să ne gândim la rosturi sociale ale tragediei.

Înţelegerea atitudinii lui Sartre faţă de creaţie trebuie să ţină cont de „creatorul" Sartre; avem în acest sens câteva indicaţii date de Simone de Beauvoir privind obişnuinţa lui de a pune lucrurile în cuvinte[349], despre un ţel al filosofului care era: „exprimarea sub formă literară a unor adevăruri şi simţăminte metafizice"[350], despre nevoia de a prinde sensul lucrurilor şi de a-l turna în fraze[351], nevoi ce pornesc de la dorinţa de a cunoaşte lumea şi a-i stoarce esenţa. În acelaşi timp însă, Sartre credea în existenţa unui decalaj între cuvânt şi lucru, în faptul „că orice povestire introduce în realitate o ordine iluzorie […] A crea, gândea el, înseamnă să-i atribui lumii o necesitate, reasumându-ţi-o"[352].

Dacă prin R. Ingarden, M. Dufrenne şi N. Hartamnn fenomenologia a abordat estetica în special din perspectiva trăirii estetice a spectatorului, atunci când analizează pe Baudelaire, Genet, Flaubert putem constata că Sartre se îndreaptă şi spre o altă direcţie de cercetare, respectiv analiza creatorului, renunţând însă în parte la metoda fenomenologică: „El nu caută «intenţionalitatea» artistului, ci intenţiile sale, nu recurge la o descriere eidetică, ci la una existenţială, nu una generală, ci una particulară"[353]. În acelaşi timp, putem spune că filosoful francez analizează raportul dintre autor şi public, scoţând cumva din ecuaţie problema operei de artă şi a obiectului estetic.

4.2. Emoţia şi imaginarul din perspectiva tragicului

4.2.1. *Emoţia*

Cum tragicul trebuie gândit în concomitent în zona emoţiilor şi a sensului, încercăm să înţelegem analiza pe care Sartre o face emoţiilor din perspectiva tragicului. Pentru filozoful francez emoţia este o modalitate a conştiinţei de a fi în lume, o formă specială de a semnifica[354] (înţelegem aici conştiinţa din perspectiva „funcţiei" sale de a simboliza, prin intermediul căreia ea do-

[349] S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 253.
[350] *Ibidem*, p. 294.
[351] *Ibidem*, p. 151.
[352] *Ibidem*, p. 41.
[353] G. Morpurgo-Tagliabue, *op.cit.*, p. 370.
[354] Putem spune că tragicul este o încercare de a semnifica în condiţiile în care semnificaţiile tind să se spulbere (situaţie valabilă în special în cazul acelui tragic pe care l-am analizat plecând de la absurd).

nează sensul şi, în acelaşi timp, îşi constituie esența); ceea ce înseamnă că înțelegerea emoției este posibilă doar plecând de la semnificația sa. Emoția semnifică „totalitatea raporturilor realității-umane cu lumea”[355]. Pentru a da consistență rolului pe care-l acordă emoției gânditorul francez indică faptul că ea ocupă un loc important atât la Husserl, care „crede că o descrie fenomenologică a emoției va pune în lumină structurile esențiale ale conştiinței, deoarece o emoție este tocmai o conştiință”[356], cât şi la Heidegger, pentru care „emoția este realitatea-umană care se asumă pe ea însăşi şi se «dirijează-emoționată» către lume”[357]; pe această linie Sartre afirmă că „Sarcina unui fenomenolog, aşadar, va fi să studieze semnificația emoției”[358], aceasta fiind singura cale de a înțelege emoția. Prin intermediul emoției[359] conştiința transformă lumea, modificând obiectele în conformitate cu dorințele sale. Filosoful francez ne spune că emoția este o conduită magică ce foloseşte corpul nostru ca mijloc de incantație[360] în vederea transformării lumii. Lumea este astfel structurată (şi) după emoțiile noastre, ea fiind o lumea a dorințelor şi nevoilor noastre, putând fi făcută o hartă *hodologică* a lumii: „putem înțelege toate acele exigențe şi tensiuni ale lumii care ne înconjoară şi putem întocmi o hartă «hodologică» a ceea ce este al nostru *Umwelt*, hartă care variază în funcție de actele şi trebuințele noastre”[361]. Însă această lume este plină de dificultăți greu, uneori chiar imposibil, de depăşit. Pentru a le putea depăşi ne vine în ajutor emoția: „Când drumurile trasate devin prea dificile sau nu mai vedem nici un drum, nu mai putem rămâne într-o lume atât de alarmantă şi anevoioasă. Toate căile sunt barate şi trebuie, totuşi, să acționăm. Atunci încercăm să schimbăm lumea, adică să trăim ca şi cum raporturile lucrurilor cu potențialitățile lor nu ar fi reglate de procese deterministe, ci de magie”[362]. Spre exemplu, prin intermediul emoției, obiectului amenințător îi sunt modificate trăsăturile, îi este împuținată prezența pentru a nu mai fi amenințător. Toate acestea modificări sunt mediate de către corp: „în emoție, corpul este acela care, dirijat de conştiință, îşi schimbă raporturile cu lumea, pentru ca lumea să-şi schimbe calitățile”[363]. Filozoful francez pare că parafrazează printr-un exemplu proverbul: „vulpea care nu ajunge la struguri sunt acri”, arătând că o astfel de convingere izvorâtă dintr-o imposibilitate are la baza modificări produse de emoție.

[355] J. P. Sartre, *Psihologia emoției*, Editura IRI, Bucureşti, 1997, p. 86.
[356] *Ibidem*, p. 32.
[357] *Ibidem*, pp. 31-32.
[358] *Ibidem*, p. 32.
[359] Având în vedere că emoția este trăită, iar trăirea se desfăşoară în corp, putem spune că emoția „se joacă” în corp.
[360] T. Ghideanu, *Temeiuri critice ale creației,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 64.
[361] J. P. Sartre, *Psihologia emoției*, Editura IRI, Bucureşti, 1997, p. 61.
[362] *Ibidem*, p. 62.
[363] *Ibidem*, p. 64.

Conştiinţa emoţională este mai întâi ireflectată, ne spune filozoful, fiind conştiinţă despre ea însăşi doar la modul *non-thetic*; conştiinţa emoţională este în primul rând conştiinţă despre lume[364], emoţia fiind un mod de a sesiza lumea. Sartre dă ca exemplu actul de a scrie, despre care nu putem spune că nu suntem conştienţi, ci doar că actul de a scrie nu este conştient de sine însuşi. Emoţia este astfel conştientă de ea însăşi la modul *non-thetic*, în timp ce la modul *thetic* se sesizează pe sine în lume ca o calitate a lucrurilor[365]. Aceasta presupune posibilitatea unei duble raportări faţă de emoţie: o raportare mediată de conştiinţa (de) sine, care ar fi sub forma „conştiinţă (de) emoţie" şi alta în care emoţia este obiectivată, legată de ceva prin intermediul cauzalităţii, văzută ca venind cumva din afară[366], care este proiectată în lucruri. Modul *thetic* ne arată cum conştiinţa se transcende perpetuu regăsindu-se pe sine în obiectele de care se preocupă.

Filosoful francez descrie conduita emoţională drept un sistem organizat de mijloace care vizează un scop: „Emoţia este o conduită reală a subiectului care dramatizează şi pune în scenă proiectul său cu ajutorul propriului corp"[367]. Emoţia implică astfel:

- corpul care se găseşte într-o anumită stare;
- tulburarea;
- corpul este în acelaşi timp un obiect în lume (*thetic*) şi un trăit imediat al conştiinţei (*non-thetic*);
- un fenomen de credinţă;
- apariţia unei conştiinţe noi în faţa unei lumi noi.

Preluând rostul ustensilităţii în ordonarea lumii postulat de Heidegger, gânditorul francez îi adaugă magia, care intervine în lume prin intermediul emoţiilor, stabilind astfel existenţa a două tipuri de ordonări ale lumii: o lume magică şi o lume de ustensile, prin intermediul emoţiei conştiinţa căzând din lumea de ustensile în lumea magică, sau „există emoţie atunci când lumea de ustensile dispare dintr-o dată şi în locul ei apare o lume magică"[368].

Sartre concepe emoţia ca pe o transformare a lumii ce apare atunci când nu ne mai descurcăm în lume, o conduită magică ce încearcă să modifice realitatea după măsura conştiinţei, utilizând corpul nostru ca mijloc de incantaţie; cum lumea nu poate fi suprimată, deoarece asta ar însemna moartea conştiinţei, ea este transformată[369]. Spre exemplu, în cazul fricii încercăm să

[364] *Ibidem*, p. 57.
[365] T. Ghideanu, *Temeiuri critice ale creaţiei,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 63.
[366] Atitudine care putem crede că este mediată cumva de reaua-credinţă.
[367] T. Ghideanu, *Temeiuri critice ale creaţiei,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 61.
[368] J. P. Sartre, *Psihologia emoţiei*, Editura IRI, Bucureşti, 1997, p. 82.
[369] Deşi filosoful francez analizează modificările ce intervin în cadrul emoţiei ca şi cum ele ar avea un caracter excepţional, pornind de la *dispoziţia afectivă* ce intervine în cadrul dezbaterii despre sensul fiinţei la Heidegger consi-

aneantizăm obiectul de care ne este frică, leşinul fiind una din căi; acest exemplu arată limitele conduitei magice: „Acestea sunt limitele acțiunii mele magice asupra lumii: pot să o suprim ca obiect al conştiinței, dar nu o pot face decât suprimând însăşi conştiința”[370]. Când nu putem leşina fugim, fuga fiind „un leşin interpretat teatral”[371]. Alte exemple: tristețea transformă lumea într-o stare afectivă neutră: „neputând şi nevrând să îndeplinim actele pe care le proiectăm, facem în aşa fel încât universul să nu mai ceară nimic de la noi”[372]; în cazul bucuriei este vorba de anticiparea posesiei integrale a obiectului dorit. Putem gândi tragicul conform aceloraşi coordonate; spre exemplu, aşa cum emoția tinde să se perpetueze tot astfel în cadrul tragicului apare o tendință de potențare a emoțiilor. Însă, în cazul tragicului, fiind vorba de un complex de emoții[373] (fiind deci mai mult decât emoție), nu este vorba de o modificare a lumii pentru a atenua influența „obiectului”, ci tocmai de o „chemare” a unui anume aspect a lumii[374].

Pornind de la aceste interpretări ale rostului emoției, în condițiile în care am avut constant în atenție tragicul şi trăirea tragicului, putem analiza modalitatea specifică în care lumea îi apare conştiinței în cadrul emoțiilor ce țin de trăirea tragicului. Ceea ce ne conduce la ideea că, din perspectiva gândirii lui Sartre, trezirea conştiinței prin intermediul tragicului pare problematică, fiind vorba de fapt de o dezvăluire ce apare în cadrul unei conduite magice, care, aşa cum am văzut, modifică raportul cu lucrurile. Putem spune că în cadrul trăirii tragicului conştiința construieşte o altă imagine a lumii, după „dorințele” conştiinței. În limitele gândirii filosofului francez ne putem întreba dacă în cazul modificării lumii ce intervine în cadrul emoțiilor ce însoțesc trăirea tragicului poate fi vorba de o inadecvare sau de o descoperire a lumii într-o modalitate adecvată.

Emoția adevărată este însoțită de credința în ceea ce ea arată; fenomenele pur fiziologice „reprezintă *partea serioasă* a emoției, sunt fenomene de credință”[375]. Pentru a înțelege structura emoției, consideră gânditorul francez, trebuie să vedem corpul ca având un caracter dublu: este obiect în lume dar şi trăitul imediat al conştiinței. Trăirile ce apar în corp în cazul emoției sunt explicate de Sartre tot prin prisma acestei „aruncări în magie” operată de conştiință; corpul „În el însuşi nu este nimic, ci reprezintă pur şi simplu o întunecare a punctului de vedere al conştiinței

derăm că nu este posibilă o lume pentru conştiință care să nu sufere şi „modulații” afective; altfel spus, emoțiile sunt prezente în orice percepție, diferența între diferitele stări fiind date de gradele diferite de prezență ale emoțiilor.

[370] J. P. Sartre, *Psihologia emoției*, Editura IRI, Bucureşti, 1997, p. 65.

[371] *Ibidem*, p. 65.

[372] *Ibidem*, p. 67.

[373] Considerăm că tragicul este o trăire ce include mai multe elemente, între acestea aflându-se şi mai multe emoții. Tragicul nu poate fi redus la o simplă emoție, motiv pentru care considerăm că el nu se „supune” analizelor sartriene, ele furnizând în schimb interesante soluții pentru înțelegerea anumitor conținuturi ale tragicului.

[374] Putem lua în considerare modelul magic invocat de Sartre.

[375] J. P. Sartre, *Psihologia emoției*, Editura IRI, Bucureşti, 1997, p. 72.

asupra lucrurilor *în măsura în care* conştiinţa înţelege şi trăieşte *spontan* această întunecare"[376]. Altfel spus, conştiinţa schimbă corpul: „Conştiinţa nu se mărgineşte să proiecteze semnificaţii afective asupra lumii care o înconjoară: ea *trăieşte* lumea nouă pe care tocmai a constituit-o"[377]; ea se situează întru totul în lumea pe care a creat-o; „Aceasta înseamnă că atunci când toate căile sunt barate conştiinţa se zvârle în lumea magică a emoţiei, se azvârle în întregime, degradându-se; ea este o conştiinţă nouă în faţa unei lumi noi, pe care o constituie din ceea ce are mai intim în ea, cu acea prezenţă în sine însuşi, fără distanţă, a punctului ei de vedere asupra lumii"[378]. Acest mecanism îl considerăm deosebit de important pentru înţelegerea uneia din dimensiunile tragicului: situaţia tragică nu generează trăirea tragicului în mod automat, dovadă stând faptul că ea poate fi trăită ca tragică de unii indivizi în timp ce altora nu le spune nimic. Trăirea tragicului este dată în acest caz de orientarea[379] conştiinţei înspre tragic, orientare care vine în principal dinspre *Sens*. În acelaşi timp, trăirea tragicului are loc pe fondul proiecţiei unei „lumi" tragice, determinată de apariţia unei *conştiinţe tragice*. Modalitatea în care „lumea tragică" este generată poate fi desluşită şi prin intermediul a ceea ce Sartre ne arată că se petrece în cazul emoţiei, conştiinţa fiind conştiinţă a ceea ce ea tocmai a creat.

Sartre vorbeşte de „structuri particulare" ale conştiinţei cum ar fi conştiinţa (de) emoţie, conştiinţa (de) imagine, conştiinţa perceptivă[380], care sunt moduri de raportare ale conştiinţei (şi moduri de a fi în acelaşi timp); ceea ce ne îndreptăţeşte să analizăm modalitatea de a fi a conştiinţei (de) tragic. Ideea pe care o acreditãm este că, în astfel de „momente", conştiinţa *este* în aceste modalităţi; din perspectiva teoriei conştiinţei putem spune că ele au un statut asemănător cu cel dat de orientarea conştiinţei în funcţie de o anumită temă; ceea ce înseamnă că luăm în considerare ca posibile, în contextul gândirii sartriene, şi alte moduri de orientare a conştiinţei decât cele tematice. Astfel, pornind de la ideile filozofului, afirmăm două moduri de orientare a conştiinţei de către tragic: un mod în care tragicul este o temă a conştiinţei (raportarea *thetică* la tragic) şi cel de-al doilea în care apare conştiinţa (de) tragic, în care orientarea fundamentală a conştiinţei este una spre tragic (raportarea *non-thetică* la tragic). La aceste moduri de a fi ale *conştiinţei tragice*[381] se raportează cele trei perspective asupra tragicului pe care le avem în vedere în prezenta

[376] *Ibidem*, p. 74.
[377] *Ibidem*, p. 73.
[378] *Ibidem*, p. 73.
[379] Am spune *orientare prealabilă*, însă orice orientare a conştiinţei este prealabilă.
[380] T. Ghideanu, *Temeiuri critice ale creaţiei,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 69.
[381] Înţeleasă ca o modalitate particulară de a fi a conştiinţei, vizibilă în anumite momente. Avem în vedere şi posibilitatea unor permanentizări a acestor momente în anumite cazuri, sau frecvenţe şi periodizări diferite ale acestor momente, pornind de la care putem vorbi despre *conştiinţa tragică* în sensul unei caracteristici perpetue a unei conştiinţei. Însă sensul tare este cel legat de momente, de un mod de a fi din mai multe posibile.

lucrare, după cum urmează: tragicul ca sens este intim legat de raportarea *thetică* la tragic, tragicul ca transcendental corespunde „raportării" *non-thetice* la tragic iar tragicul ca dispută cu limita este legat de ambele moduri de a fi[382].

4.2.2. *Imaginarul*

Sentimentele şi imaginile sunt pentru Sartre modalităţi speciale de a intenţiona. Locul imaginarului în ansamblul filosofiei sartriene poate fi înţeles plecând de la faptul că imaginea (ce apare în cadrul imaginării) este un *ireal*, posibilitatea de *a irealiza* fiind dată prin intermediul negativităţii în condiţiile libertăţii, ea implicând două teme fundamentale: neantul şi libertatea. La baza posibilităţii conştiinţei de a imagina stă şi putinţa de a *pune* o teză de irealitate, care înseamnă a neantiza realul, lumea. Imaginea „Sartre o prezintă ca pe o *structură esenţială a conştiinţei* care are drept corelat o clasă specială a obiectelor imagine"[383]. Filozoful francez consideră actul de imaginaţie ca fiind unul magic, o incantaţie destinată să favorizeze apariţia obiectului dorit pentru a-l poseda; ca şi în cazul emoţiei, imaginaţia presupune o degradare a conştiinţei. Imaginea este o structură intenţională şi un fenomen de cvasi-observaţie, obiectul oferindu-se în imagine în mod nemijlocit drept ceea ce el este[384]. Dacă percepţia îşi pune obiectul ca existent, imaginea îşi poate pune obiectul ca inexistent, absent, ca existând aiurea sau poate să nu-şi pună obiectul[385]. Astfel, caracteristicile conştiinţei imaginante sunt, după filosoful francez, următoarele: este conştiinţă de…, este un fenomen de cvasi-observaţie, îşi pune obiectul ei ca neant şi este caracterizată prin spontaneitate. Imaginea se raportează atât la cunoaştere cât şi la sentiment, fiind limita inferioară de degradare a cunoaşterii şi limita superioară a afectivităţii. Credem că situarea între sentiment şi cunoaştere poate fi luată în considerare şi în cazul tragicului. Imaginea este un fel de încarnare a gândirii ireflectate: „conceptul are două chipuri de apariţie: ca pură gândire pe terenul reflexiv şi ca imagine pe terenul ireflectatului"[386]; imaginea corespunde aici la ceea ce Sartre numeşte conştiinţă (de) ceva, deci modului *non-thetic*. În acelaşi timp, datorită statutului său de ireală putem spune că prin imagine se ajunge la neant: „Condiţia esenţială pentru o conştiinţă

[382] Precizăm însă că nu este vorba de raportări rigide, ci mai degrabă de raportări predominante, ele influenţându-se reciproc. Am putea spune că este vorba mai curând de instantaneizări pe care le încercăm în ceea ce se poate numi *conştiinţa tragică.*
[383] T. Ghideanu, *Temeiuri critice ale creaţiei,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 76.
[384] Prin intermediul imaginii conştiinţa îşi menţine orientarea către ceva; imaginea are astfel şi „funcţia" de a evita „căderea conştiinţei în gol", adică moartea conştiinţei.
[385] T. Ghideanu, *Temeiuri critice ale creaţiei,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 71.
[386] *Ibidem*, p. 77.

imaginantă rezidă, după Sartre, în posibilitatea ei de a pune o teză de *irealitate*"[387]. Actul de a *pune* o imagine este în acelaşi timp o încercare de a ţine realul la distanţă; a imagina este o fugă faţă de lume, o negaţie a lumii, a condiţiei de fiinţă-în-lume, care apare însă pe un fond de lume.[388]

Un exemplu de ireal îl constituie pentru filozoful francez arta, în cadrul căreia opera de artă este un real iar obiectul estetic este un ireal. Modalitatea în care Sartre arată apariţia irealului în artă ne indică legătura strânsă dintre real şi ireal; dintr-o anumită perspectivă putem să situăm irealul în cadrul dezbaterii legată de sens, sensul dat unui lucru având o parte a „conţinutului său" dată de lucrul respectiv şi o alta ce vine din afara lucrului, care este *pusă* de conştiinţă[389] şi care poate fi gândită ca un *ireal.*

4.3. *Eu*-l, *Sinele* şi *pentru-sinele*

Postulatul fenomenologic: conştiinţa este întotdeauna conştiinţă a ceva, constituie unul din fundamentele filosofiei sartriene. Simone de Beauvoir ne spune că Sartre „avusese întotdeauna oroare faţă de viaţa «lăuntrică»: aceasta se pomenea suprimată cu desăvârşire, de vreme ce conştiinţa îşi afirma existenţa printr-o perpetuă autodepăşire spre un obiect; totul se situa în afară, lucrurile, adevărurile, simţămintele, semnificaţiile şi eul însuşi; nici un factor subiectiv nu altera deci adevărul lumii, aşa cum ni se arăta el. Conştiinţa îşi păstra suveranitatea, iar universul, prezenţa reală pe care Sartre năzuise întotdeauna să li le garanteze"[390]. Filozoful consideră că ideea unei continui vizări a conştiinţei nu redă întru totul conştiinţa, nu o epuizează. Conştiinţa este în acelaşi timp conştiinţă a conştiinţei de ceva. Acest al doilea mod poate fi *thetic* (conştiinţa *îşi pune în faţă* faptul că este conştiinţă de ceva) sau *nonthetic* (nu mă gândesc că mă gândesc). Această întoarcere a conştiinţei către propria activitate, această trimitere de sine la sine, surprinde întregul ansamblu al conştiinţei.

Trebuie să înţelegem structura pentru-sinelui plecând de la coordonatele fundamentale pe care se bazează universul de discurs sartrian, respectiv de la despărţirea în *pentru-sine* şi *în-sine*. El are în vedere trei instanţe ontologice: pentru-sinele (este, aproape, conştiinţa), în-sinele (tot

[387] *Ibidem*, p. 84.
[388] În cazul tragicului spunem că nu este vorba în primul rând de o negare a realului, ci de o percepere a lui la modul ameninţător, ameninţare faţă de care *pacientul tragic* se salvează prin intermediul magiei emoţiilor afundându-se în ea în acelaşi timp.
[389] Spre exemplu partea reprezentată de legăturile (trimiterile) în cadrul cărora lucrul respectiv este situat pentru a-şi căpăta sensul.
[390] S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 195.

ceea ce este pur şi simplu) şi *Sine*-le (forma de *în-sine* la care tinde pentru-sinele); *Sine*-le este mai curând un pol de atracţie, un nucleu de condensare. Neantizarea (care aparţine, ca act, pentru-sinelui) este neantizare a *ceva*, a unui *este*, a fiinţei (a unui *în sine*); în felul acesta pentru-sinele este legat în mod iremediabil de în-sine. Lucrurile ne sunt prezente prin intermediul conştiinţei, ea fiind acel ceva ce vizează lucrurile; însă constatarea existenţei lucrurilor are la bază constatarea existenţei proprii, deoarece lucrurile sunt faţă de noi, pentru noi. „Eu exist" implică luarea unei distanţe din care ne privim ca existând. Pentru-sinele poate fi înţeles şi raportându-ne la două „componente" ale sale: *cogito*-ul *pre-reflexiv*, care este desemnat de Sartre prin *conştiinţa (de) sine* şi *Cogito*-ul *reflexiv*, a cărui existenţă este desemnată de faptul că avem ştiinţă de ceea ce suntem conştienţi; elementul central în filozofia lui Sartre – conştiinţa (de) ceva – este în cazul *reflexivului* conştiinţa că este conştiinţă de ceva. Filozoful francez ne spune: „conştiinţa prereflexivă este conştiinţă (de) sine. Şi chiar această noţiune de sine e cea care trebuie studiată, căci ea defineşte însăşi fiinţa conştiinţei"[391]. Definirea *sine*-lui se desfăşoară în zona lui „ceea ce sunt eu pentru mine". Universul de discurs sartrian este ordonat de acest punct de vedere intern, *ultra-subiectiv* i-am spune. Ceea ce face din alte moduri de a înţelege subiectivitatea perspective duale, internă şi externă în acelaşi timp, însă cu un grad ridicat de ambiguitate. Precizând ce înţelege prin *Sine* Sartre ne spune: „*Sinele* […] este un *reflectat*. […] *Sinele* trimite, şi trimite în mod precis, la *subiect*. El indică un raport al subiectului cu el însuşi"[392]. *Sine*-le este mai curând proiect de sine, aspiraţie (de fiinţă), model (ca *în sine*) către care ne îndreptăm dar care nu vom fi niciodată. Pentru-sinele întors către *Sine* constituie un cuplu dinamic ce tinde către *Sine*, lăsând în urmă un în-sine care este trecutul său. Distanţa dintre pentru-sine şi *Sine* este dată şi de faptul că pentru-sinele nu poate surprinde niciodată *Sine*-le, care trebuie, într-un fel, să cuprindă şi pentru-sinele (măcar ca pentru-sine trecut) şi aşa s-ar ajunge la o progresie infinită. Pentru-sinele nu poate ajunge la *Sine* pentru că *Sine*-le cuprinde şi raportul pentru-sinelui cu *Sine*-le (acesta fiind viitorul). *Sine*-le are parcă o altă poziţie ontologică decât pentru-sinele (ori mai degrabă ontognoseologică); el încearcă să redea, să „instanţieze" dinamica pentru-sinelui. Viitorul face să se ivească *Sine*-le (ca posibil de împlinit) ca existenţă în-sine a pentru-sinelui. În felul acesta putem spune că trecutul, ca în-sinele care el este, reprezintă „o bucată" din Sine (dacă acesta ar trebui să fie un întreg).[393] În încercarea de a defini complexitatea modului în care concepe împrăştierea sa în mai multe atitudini şi raportări, Sartre defineşte pentru-sinele ca fiind *diasporic*: „Se desemnau

[391] J.P. Sartre, *Fiinţa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 131.
[392] *Ibidem*, p. 131.
[393] Credem că poate fi concepută fiinţa unui Sine ce are a fi, deci ca structură.

în lumea antică coeziunea profundă şi dispersia poporului evreu cu numele de «diaspora». Acest cuvânt ne va servi pentru a desemna modul de a fi al pentru-sinelui: el este diasporic"[394]. Pentru-sinele se constituie prin „căderea" în-sinelui către sine. Neantul apare în distanța dintre sine şi sine şi, plecând de aici, este introdus în ființă. Neantul vine la ființă prin om, tot astfel cum ființa în-sine devine „vizibilă", este, prin intermediul conştiinței. Conceptul de *pentru-sine* încearcă să surprindă şi procesualitatea acestei întoarceri a sinelui către sine, această continuă recreare. Pentru-sinele este „în măsura în care există în el ceva căruia nu el îi este fundamentul: *prezența sa la lume*. Această sesizare a ființei de către ea însăşi ca nefiind propriul său fundament este în esența oricărui *cogito*"[395]. Prezența la lume trebuie gândită drept orientarea fundamentală şi anterioară oricărei întemeieri spre altceva decât ea, altceva ce nu poate fi „văzut" decât dacă „ea se vede văzându-l". Putem gândi facticitatea pentru-sinelui ca fiind una din determinațiile lui fundamentale.

Sartre ne spune în acelaşi timp despre *pentru-sine*: „pentru-sinele este «prezență la sine»"[396]; ceea ce înseamnă postularea unui *Sine* ca instanță ideală, ca pol de orientare, de raportare inclusiv față de sine. Esența *Sine*-lui este astfel *raportarea*, ceea ce-l transformă în *pentru-sine*.[397] Un *conținut* al *Sine*-lui este dat de valoare: „ființa sinelui: este valoarea"[398]; noi am ajuns la concluzia că valoarea dă structura *Eu*-lui. În valoare pentru-sinele devine sine – adică pentru-sinele ajunge la ceea ce şi-ar dori, devenind în felul acesta imobil. Filozoful france leagă *Eu*-l de existența psihicului (psihicul fiind legat de reflexie): „Prin *psyché* înțelegem *Ego*-ul, stările, calitățile şi actele sale. *Ego*-ul, sub dubla formă gramaticală a lui Eu şi a lui Mine, reprezintă *persoana* noastră, în calitate de unitate psihică transcendentală"[399]; şi continuă conturarea *Eu*-lui spunând: „Calitățile *Ego*-ului reprezintă ansamblul virtualităților, latențelor, potențelor care constituie caracterul nostru şi obiceiurile noastre"[400]. Conştiința permite apariția *Eu*-lui drept fenomen transcendent al ipseității; adică sesizez că mai este *un ceva* dincolo de conştiința mea atunci când reflectez asupra ei. Filozoful francez dă un exemplu pentru modalitatea în care putem accede la *Eu*: auzim paşi pe coridor şi simțim că cineva ne priveşte; „Mai întâi, iată că exist în calitate de *eu* pentru conştiința mea nereflexivă"[401]. Atenția ne este atrasă de această sesizare nereflexivă de

[394] J.P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 207.
[395] *Ibidem*, p. 135.
[396] *Ibidem*, p. 163.
[397] Diferențierea *Sine* şi *pentru-sine* la Sartre necesită o analiză separată; schițăm aici doar acele înțelesuri ce sunt indispensabile pentru ontologia tragicului pe care o vizăm.
[398] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 152.
[399] *Ibidem*, p. 239.
[400] *Ibidem*, p. 239.
[401] *Ibidem*, p. 366.

sine ca fiind *eu*: „iată că eul vine să-mi bântuie conştiinţa nereflexivă. Or, conştiinţa nereflexivă este conştiinţă *de* lume”[402]. El este *Eu*-l nostru care fuge de noi în acelaşi timp; în această variantă noi îl vizăm în măsura în care fuge de noi şi nu ne va aparţine niciodată. Şi totuşi, noi suntem el; în ruşine ne descoperim ca fiind *el*. *Eu*-l îl descoperim astfel ca fiind pentru celălalt; sau, altfel spus, *Eu*-l ne este indicat de prezenţa celuilalt. Ceea ce înseamnă că *Eu*-l este în primul rând pentru celălalt, ca un fel de faţă pe care i-o întoarcem; prin intermediul celuilalt ne descoperim într-un mod aparte. Aşadar, în timp ce *Sine*-le şi *pentru-sinele* trimit la propria persoană, *Eu*-l ne indică aspectul pe care-l îmbrăcăm în faţa celuilalt.

Natura *Sine*-lui este definită de filosoful francez în modalitatea unei legităţi: „noi am arătat că *sinele*, din principiu, n-ar putea locui conştiinţa. El este, dacă vrem, *raţiunea* mişcării infinite prin care reflexul trimite la reflectant şi acesta la reflex; el este prin definiţie un ideal, o limită. Şi ceea ce îl face să apară ca limită este realitatea neantizatoare a prezenţei fiinţei la fiinţă în unitatea fiinţei ca tip de a fi”[403]. *Sine*-le ca limită trimite la tragicul ce ia naştere în vecinătatea sinelui; o modalitate „tare” a tragicului, în mod evident. Pentru Sartre *Sine*-le este strâns legat de viitor: „Viitorul este un punct ideal în care compresia bruscă şi infinită a facticităţi (Trecut), a pentru-sinelui (Prezent) şi a posibilului său (Viitor) face să se ivească în sfârşit *Sinele* ca existenţă în sine a pentru-sinelui”[404]. Putem sune deci că *Sine*-le „ne afectează” din viitor. Într-un fel, imposibilitatea coincidenţei cu sine (care este chiar structura pentru-sinelui, deci cumva „conţinutul” realităţi-umane) împiedică unificarea viitorului cu prezentul (ajungerea la clipa stabilită în viitor, la viitorul anticipat ca prezent). Viitorul nu poate fi decât în calitate de trăit, ca viitor al nostru; acesta ar fi viitorul originar, din care derivă diferitele reprezentări ale viitorului. Viitorul dă sensul acţiunilor noastre prezente (mai ales dacă le gândim din perspectiva proiectului); putem spune aşadar că suntem determinaţi dinspre viitor: “Sunt ceea ce sunt pornind ce la ceea ce voi fi”; asta determină ceea ce Sartre numeşte *cauzalitatea inversă*. Viitorul nu înseamnă obligaţia de a fi ceva anume, ci posibilitatea de a fi ceva anume, noi alegând dintre posibili: „eu sunt viitorul meu în perspectiva constantă a posibilităţii de a nu fi el”[405]; de aici rezultă starea de angoasă ce ne poate trimite (şi) la tragic. Viitorul universal este cadrul abstract al viitorului lucrurilor. Coeziunea timpului este astfel o pură fantomă, creaţie a pentru-sinelui. Atunci când, în prezenţă, pentru-sinele fuge de fiinţă, el fuge spre fiinţa sa, adică spre *Sine*; fuge de în-sinele ce-l înconjoară către al său *Sine*.

[402] *Ibidem*, p. 366.
[403] *Ibidem*, p. 166.
[404] *Ibidem*, p. 196.
[405] *Ibidem*, p. 197

Pentru-sinele întors către *Sine* constituie un cuplu dinamic ce tinde către *în-sine*, lăsând în urmă un în-sine care este trecutul său. Distanța dintre pentru-sine şi *Sine* este dată şi de faptul că pentru-sinele nu poate surprinde niciodată *Sine*-le, care trebuie, într-un fel, să cuprindă şi pentru-sinele (măcar ca pentru-sine trecut) şi aşa s-ar ajunge la o progresie infinită. Pentru-sinele nu poate ajunge la *Sine* deoarece *Sine*-le cuprinde şi raportul pentru-sinelui cu *Sine*-le (acesta fiind viitorul). *Sine*-le are parcă o altă poziție ontologică decât pentru-sinele (ori mai degrabă onto-gnoseologică): el încearcă să redea, să „instanțieze" dinamica pentru-sinelui. Viitorul face să se ivească *Sine*-le (ca posibil de împlinit) ca existență în-sine a pentru-sinelui. În felul acesta putem spune că trecutul, ca în-sinele care el este, reprezintă „o bucată" din Sine (dacă acesta ar trebui să fie un întreg).[406]

Realitatea-umană este cumva conştiință de sine (la modul *nonthetic*) fără a fi însă *Sine*. Existența dorinței dovedeşte constituirea realității-umane (şi) sub forma lipsei[407]; dorința este lipsă de ființă; o lipsă dintr-o totalitate: „Ființa care îi este dată intuiției realității-umane este mereu *cea căreia îi lipseşte* sau existentul"[408]. Ne proiectăm într-un anume fel, ne alcătuim proiectul ființei care vrem să fim, iar ce nu este (încă) în acest proiect constituie o lipsă. Dorința noastră de ceva (de *Sine*) este dorință de noi împliniți.

Ne vedem suferind şi prin asta luăm o distanță față de propria suferință; existența suferinței e dependentă de potențialul nostru emoțional şi de capacitatea de a-i conştientiza prezența. Sartre redă conceptele esențiale din dubla perspectivă a definirii prin afirmație şi prin negație, ce este şi ce nu este; în suferință resimțim absența suferinței plenare, absența împlinirii totale a ceea ce ştim noi din exterior (din afara noastră) că este suferința. Din această perspectivă suferința, deşi prezentă, este o lipsă, este neîmplinită.

Putem ilustra o imagine a *pentru-sinelui* arătându-l ca fiind situat „într-o mare de *în-sine*" pe care îi înlătură, îi neagă, îi neantizează, el fiind tocmai procesul acestei înlăturări. Realitatea-umană neagă *în-sinele*: îl poate da ca absent, ca fiind în altă parte şi alte forme de negare. În raportarea sa la sine realitatea-umană îşi neagă *în-sinele*; aici negarea apare în special pe coordonatele temporale: trecut-prezent-viitor. Realitatea-umană se doreşte pe sine asemenea *în-sinelui*; însă nu este un *în-sine,* ci un *pentru-sine*, aceasta fiind ființa ei. Pentru a ajunge la o descriere mai completă a *pentru-sinelui* Sartre alege ca fir conducător cercetarea conduitelor negative. În cu-

[406] Credem că poate fi concepută ființa unui *Sine* ce are a fi, deci ca structură.
[407] Merită luată în considerare structurarea unui existențial sub forma lipsei, care trimite atât la existența temporală (ca „de venit-ul" existenței) cât şi la o „dispunere spațială" sub forma căutării a ceea ce lipseşte (a „substanței" lipsă din existență).
[408] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 144.

noaştere construcţia oricărui obiect este bazată pe raportul negativ, desemnând obiectul drept ceea ce nu este conştiinţa (ori conştiinţa drept ceea ce nu este obiectul). Chiar şi prezenţa este prezenţă la ceea ce nu suntem. Esenţial pentru pentru-sine este că el nu este ceea ce cunoaşte.

Având în vedere continua *desfăşurare* a realităţii-umane, existenţa ei sub formă de proiect, filozoful francez defineşte *Eu*-l ca fiind în afara pentru-sinelui: „Ego-ul nu aparţine domeniului pentru-sinelui. […] ca pol unificator de «Eelebnisse», Ego-ul este în-sine, nu pentru-sine”[409]. Filozoful francez structurează *Eu*-l mai degrabă ca ceva aparţinând lumii decât *interiorităţii* realităţii-umane; el este, într-un fel, o faţă pe care realitatea-umană o arată lumii şi sieşi în acelaşi timp, însă cumva sub forma unui *în-sine*: „Ego-ul îi apare conştiinţei ca un în-sine transcendent, ca un existent al lumii umane, nu ca *al* conştiinţei”[410]. *Eu*-l nu este considerat ca pol personalizator, ci relaţia este privită ca fiind inversă, conştiinţa fiind cea care permite aparenţa *Eu*-lui ca un simbol al ei; nu conştiinţa fundează *Eu*-l, ci el ni se dă mereu ca posedând profunzimi care se dezvăluie puţin câte puţin. Dacă plecăm de la faptul că întotdeauna noi ne simţim identici (putem exprima asta sub forma tautologică: *eu sunt eu*) din perspectiva prezentului, că identitatea noastră este una *simţită* ca neschimbată de-a lungul întregii desfăşurări temporale, *Eu*-l are o aparenţă de imobilitate; ceea ce ar justifica conceperea lui ca un *în-sine*.[411]

Pentru-sinele este prezenţă la sine; însă *Sine*-le *nu este* (dacă ar fi, atunci el ar fi *în-sine*) ci rămâne de împlinit, este la modul *pentru a fi*. În felul acesta *Sine*-le devine *pentru-sine* (ca sine „desfăşurat”, ce va să vină): „Conştiinţa (de) a citi nu este conştiinţă (de) a citi această literă, nici acest cuvânt, nici această frază, nici chiar acest paragraf – ci conştiinţă (de) a citi această *carte*, ceea ce mă trimite la toate paginile necitite încă, la toate paginile deja citite, ceea ce smulge prin definiţie conştiinţa din sine. O conştiinţă care nu ar fi decât conştiinţă de ceea ce este ar fi obligată să buchisească. Concret, fiecare *pentru-sine* este lipsă a unei anumite coincidenţe cu sine. Asta înseamnă că el e bântuit de prezenţa celui cu care ar trebui să coincidă pentru a fi *sine*”[412]. Ceea ce împiedică coincidenţa cu sine este modul de-a fi al *pentru-sinelui* ca proiect (organizat în proiecte tematice); imposibilitatea coincidenţei conduce la definirea *pentru-sine*-lui ca lipsă: „pentru-sinele nu poate să apară fără a fi bântuit de valoare şi proiectat către proprii săi posibili”[413]. Existenţa diverselor posibilităţi înseamnă incompletitudine, un deja, dar nu încă… Omul îşi este pro-

[409] *Ibidem*, p. 165.
[410] *Ibidem*, p. 165.
[411] Pe parcursul lucrării folosim conceptele de *Eu, Sine şi pentru-sine* fără a le defini; situaţia este determinată de două motive: *trecerea* prin mai multe *filosofii* determină diferenţe conceptuale asupra lor şi, în acelaşi timp, din dorinţa ca această discretă ambiguitate să fie rodnică în naşterea unei imagini adecvate a ceva ce are un caracter de proces.
[412] J. P. Sartre, *Fiinţa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, pp. 162-163.
[413] *Ibidem,* p. 157.

pria sa lipsă. Într-un mod indirect Sartre introduce mai mulți existențiali; spre exemplu opțiunea realității umane asupra ființei sale. Însumați și analizați dinamic ei pot releva într-o mare măsură omul. Imposibilitatea coincidenței cu sine poate fi înțeleasă și din perspectiva posibililor: „Posibilul este cel *de care* este lipsit pentru-sinele *pentru* a fi sine”[414]. Având posibilii (o zonă a posibililor) pentru-sinele nu poate fi *Sine* (nu poate coincide cu sine); posibilii neacoperiți (neacoperiți încă ori care nu vor fi acoperiți niciodată) stau între *Sine* (un sine împlinit, în care toți posibilii s-au împlinit) și pentru-sine. Lipsa coincidenței cu sine este datorată și posibililor care se proiectează în timp; de aici rezultă necesitatea analizei temporalității. Ceea ce urmează să facem există în lume sub forma potențialităților, ce pot fi împlinite prin intermediul corpului. Lumea “ne cheamă” să acționăm, ne schițează diferite posibilități de a acționa. Sartre dă exemple în acest sens de genul expresiei “mutră care cere palme”.

Datorită faptului că pentru-sinele își este propriul său trecut și viitor, dezvăluirea în-sinelui nu poate să fie decât temporalizată. Un conținut al pentru-sinelui (ori a *Sine*-lui) este identificat în zona trecutului, acesta fiind singura regiune de în-sine-uri „ale” realității-umane. Dacă doar trecutul omului este în-sine solidificat, de neschimbat – deși el poate fi interpretat prin prisma viitorului) și acest trecut este constituit pe baza nașterii întâmplătoare, este corect a spune că trecutul este același lucru cu facticitatea. Dacă însă avem în vedere problema libertăți, faptul că existența precede esența, atunci nu mai putem vorbi de întâmplare, ci de atuto-constituire. Orice am face între noi și trecutul nostru va exista o distanță; nu ne putem identifica total cu el pentru că el este în-sine. Veritabila schimbare, care dă sensul curgerii temporale, este schimbarea „internă” a conștiinței.

Cunoașterea presupune o separație (o distanță) față de ceea ce este cunoscut; autocunoașterea (autoreflexia) include existența acestei distanțe. Raportat la temporalitate „Pentru-sinele durează sub formă de conștiință nonthetică (de) a dura”[415]; conștiința de a dura credem că intră în structura *Eu*-lui. În prezență relația dintre noi și obiectele înconjurătoare este bazată pe faptul că pentru-sinele este martor că noi nu suntem obiectele. Noi ne suntem dați ca fiind ceea ce nu sunt obiectele, și obiectele ne sunt date ca nefiind ceea ce suntem noi. Doar ființa-în-sine este[416]; toate

[414] *Ibidem,* p. 164.
[415] *Ibidem*, p. 224.
[416] Acest *este* al ființei trebuie înțeles în interiorul universului de discurs creat de trasarea a două elemente esențiale: ființa și neantul. Chiar dacă neantul este oarecum secundar în ordinea ființei-în-sine, el capătă o primordialitate în sfera ființei-pentru-sine. În mod curent tinde să aibă un sens tare ce trece în plan secund (negativizează am spune dintr-o perspectivă axiologică) orice altceva.

celelalte „varietăți" de existență implică o neantizare[417] a ființei-în-sine. Prin intermediul pentru-sinelui putem spune că ființa are față de sine raportări diferite deduse din „gradele diferite de neant" ce se ivesc. *Este*-le care constituie baza ființei poate fi predicat doar despre ființa-în-sine. Ceea ce înseamnă: ființa *este* în sine; sau martorul ființei este în-sinele. Toate celelalte forme de existență înseamnă altceva decât în-sinele, deci neantizări ale acestuia deoarece ele *nu sunt* în-sinele[418]. Acesta este principalul lucru care poate fi spus despre ele din perspectiva ontologică (care este perspectiva lui *a fi*; acesta este deci modul lor de raportare la *a fi*). Din acest punct de vedere spune Sartre că pentru-sinele este o slăbire de ființă. În orientarea sa către un obiect conştiința este faptul că ea nu este acel obiect. Ceea ce ne conduce la unul din postulatele fundamentale ale lucrării *Ființa şi neantul*: din perspectivă ontologică poți spune numai ce nu eşti.

Diaspora pentru-sinelui presupune o raportare complexă la *este*: „Pentru-sinele […] poate şi trebuie în acelaşi timp: 1. să nu fie ceea ce este; 2. să fie ceea ce nu este; 3. în unitatea unei perpetue reîntoarceri, să fie ceea ce nu este şi să nu fie ceea ce este. E vorba de trei dimensiuni ek-statice, sensul ek-stazei fiind distanța față de sine. Este imposibil să concepi o conştiință care să nu existe după aceste trei dimensiuni"[419]. *Ființa care este ceea ce nu este* – trimite la modul de-a fi al omului ca neantizator (ca neant şi sursă a neantului); poate semnifica definirea apofatică a omului, drept „nu sunt asta, ori aceea, ori cealaltă…". *Ființa care nu este ceea ce este* - trimite la faptul că ființa nu este în-sine, deoarece în-sinele este în timp ce omul are a fi; în-sinele este ceea ce este.

Sintagma *sunt ceea ce nu sunt şi nu sunt ceea ce sunt* o putem înțelege şi în forma următoare:

- *Sunt ceea ce nu sunt* semnifică raportarea realității-umane la *exterior*, adică *este*-ul ei se defineşte (am spune în primă instanță) prin: nu sunt asta, ori cealaltă, ori….. Deci, în primul rând, ştiu ce nu sunt.

- *Nu sunt ceea ce sunt* – încearcă să surprindă dinamica realități-umane, fuga sa după sine şi de sine. Ceea ce sunt acum nu surprinde în totalitate esența mea (ființa mea) pentru că eu am în

[417] Sartre sugerează că dacă optăm pentru înțelegerea clasică a ontologiei, din perspectiva strictă a lui *este*, tocmai cel care se întreabă despre ființă *nu este,* ci *are a fi*. Dacă vom axa morala pe acest *este* (deci pe acest înțeles al ființei) atunci omul este *apriori* vinovat, ca fiind ceva secundar, ca raportându-se negativ (ontologico-gnoseologic dar şi axiologic în mod implicit) la ființă. Demersul său trebuie înțeles cumva şi dintr-o perspectivă artistică, a metaforelor pe care le conține, a exagerărilor care au rolul de a „râde" de rezultatele la care ne conduce o anumită metafizică. Dacă înțelegem limbajul ca fiind axat pe *a fi* şi căutăm cui i se poate aplica *a fi* în sens riguros, ajungem la aceste raportări contradictorii, la orientarea după polul pe care îl reprezintă *a fi* în Orizontul ontologic. *Este* (şi, în mod implicit *nu este*) constituie poli de orientare pentru înțelegerea a orice (inclusiv pentru înțelegerea de sine); constituie structurile primordiale ale oricărui câmp tematic.

[418] Trebuie să privim şi din perspectiva unui Orizont ce are ca pol de orientare în-sinele (ca singurul care *este*, riguros vorbind).

[419] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2004, p. 208.

fața mea posibilii proprii. Nu ştiu dacă există legătură de cauzalitate între *în-sinele* pe care-l constituie trecutul meu şi ceea ce voi alege din posibilii mei. Descoperirea unei legături de cauzalitate, unui determinism (în cadrul universului de discurs sartrian) ar dinamita întrucâtva dinamica realității-umane postulată de filozoful francez. Dacă putem spune că alegerile noastre vin din trecut (nu numai că esența mea vine din viitor) atunci am fi în fața unui în-sine ce va să vină.

Important este şi cuplul reflex-reflectant: noi devenim subiect de gândire pentru noi. Avem în acest caz un statut dublu: de subiect şi de obiect în acelaşi timp; parcă am avea două naturi în mod simultan. Prin asta luăm o distanță față de noi; mai aproape ne pare a fi acest pentru-noi (pentru-sine). Însă este specific conştiinței de a se situa față de sine la modul *nontehetic*; adică, în timp ce ne gândim la ceva nu suntem conştienți că gândim (mai degrabă „ne ştim că gândim"). Altfel spus, existența noastră este acest continuu raport între pentru-sine şi sine.

În reflexie pentru-sinele se neantizează pe sine; pentru-sinele este întotdeauna „la capătul celălalt" al preocupărilor sale. Neantul poate fi identificat şi în următorul mod: dacă avem în vedere faptul că ființa-în-sine este compactă, orice nu este ea, nu este (nu există), adică este neant. Astfel, orice distanță de la sine la sine (spre exemplu reflexia în cazul pentru-sinelui, pentru-sinele în cazul în-sinelui) presupune o ruptură în continuitate, adică un neant. Pe această cale rezultă „atât de mult neant" la Sartre. Acest neant apare raportat la o anumită definire a lui *este*, a ființei. Tot ce nu este ființă-în-sine aparține lui *nu este*, deci neantului. Credem că putem identifica şi grade în acest *nu este*, grade de neființă, de neant. În analiza reflexiei (cel puțin) avem de-a face cu o ontologizare a gnoseologiei; îi este propriu fenomenologiei acest amestec de ontologic şi gnoseologic.

Sartre consideră că pentru-sinele „este conştiință de… ca negație intimă de… Structura de bază a intenționalității şi a ipseității este negația, ca raport *intern* al pentru-sinelui cu lucrul. Pentru-sinele se constituie în afară, pornind de la lucru, ca negație a acestui lucru"[420]. Pentru filozoful francez intenționalitatea conştiinței înseamnă în acelaşi timp şi negație: pentru-sinele se constituie tocmai ca nefiind lucrurile; pentru-sinele este raportul conştiinței la lucruri (sub forma nu este ele). Prezentul este determinat astfel prin intermediul lui *nu este*. O definiție posibilă a pentru-sinelui ar fi "«Pentru-sinele este o ființă pentru care în ființa sa este în discuție ființa sa, în măsura în care această ființă este în mod esențial o anumită manieră de *a nu fi* o ființă pe care o pune totodată ca alta decât el» Cunoaşterea apare deci ca un mod de-a fi"[421]. În acest fel filozoful situează gnoseologicul în ontologic, ori fundamentează ontologicul prin recursul la gnoseologic. Sartre

[420] *Ibidem,* p. 190.
[421] *Ibidem,* p. 255.

revine în mod repetat la ideea că pentru-sinele nu adaugă nimic ființei. Putem fi de acord cu această idee numai din punct de vedere gnoseologic. Altminteri trebuie avută în vederea acțiunea de a face a realității-umane care transformă tot mai acut ființa, dând naştere la diferiți în-sine; altfel spus, unde intră creația umană ca *a face* ce dă ființă.

Care ar fi materialitatea pentru-sinelui? Într-un fel aceeaşi cu a conştiinței: un postulat necesar pentru a îngloba o seamă de funcții. Putem surprinde astfel o determinație a în-sinelui: este indiferent față de tot ce nu este sine, având a fi tocmai această indiferență. Dinamicii realității-umane (ca *de venit* la sine) i se adaugă raportarea la sine şi negația. Omul poate fi definit şi ca mişcare de la sine la sine; în această dinamică se neagă pe sine (acesta putând fi unul din „izvoarele" negației): „În măsura în care sunt mereu dincolo de ceea ce sunt, de-venit la mine însumi, *acesta* la care eu sunt prezent îmi apare ca ceva pe care-l depăşesc spre mine însumi. Perceputul este în mod originar depăşitul, el este ca un conducător al circuitului de ipseitate şi apare în limitele acestui circuit"[422]. Omul ca ființă a depărtărilor: suntem în acelaşi timp prezentul nostru (de care fugim) şi posibilul nostru (care ne este constitutiv). Omul este ceea ce-i lipseşte; el e fuga după în-sinele care nu este încă. Fuga realități-umane este descrisă de Sartre prin recursul la metafora măgarului care aleargă după morcovul legat în fața căruței: „Alergăm spre noi înşine şi suntem, de aceea, ființa care nu poate să se ajungă din urmă"[423]. Se remarcă dorința filosofului francez de a defini totul din perspectiva negației, uneori chiar forțând lucrurile în acest sens. Putem constata şi prezența pe alocuri a unui limbaj redundant; spre exemplu în insistența pe definirea lipsei pentru-sinelui care este de fapt dedusă din existența acestuia în perspectiva lui *încă nu*, în cea a împlinirii sale ulterioare: „lumea se descoperă ca bântuită de absențe de realizat şi fiecare *acesta* apare cu un cortegiu de absențe care îl indică şi care îl determină"[424]. Absențele sunt golurile de umplut din spatele lucrurilor ce se descoperă ca sarcini. Lucrul indică astfel în el sarcinile de îndeplinit de către pentru-sine; ele introduc un raport de la mijloc la scop. Lucrul care indică dincolo de el sarcinile de îndeplinit este ustensila: „Raportul originar al lucrurilor între ele, care apare pe fondul relației cantitative a *aceştilor*, este deci raportul de *ustensilitate*"[425]. De menționat că lucrul nu este mai întâi lucru pentru a fi apoi ustensilă. Ordinea ustensilelor (la care trimit ustensilele) este imaginea pe care posibilitățile noastre le proiectează în în-sine; adică ordinea ustensilelor ne indică în în-sine. Suntem mânați din ustensilă în ustensilă fără oprire, şi acesta este modul nostru de-a fi (o prezentare a lui *homo faber* în varianta utilitară). Complexele de

[422] *Ibidem,* p. 278.
[423] *Ibidem,* p. 291.
[424] *Ibidem,* p. 287.
[425] *Ibidem,* p. 288.

ustensilitate sunt trimiteri la infinit. La Heidegger ustensila se defineşte prin *pentru a…*, care constituie un complex ustensilic şi apoi o lume. Pentru Sartre ustensila trimite de la una la alta în mod infinit[426].

Toată aceste discuții despre *Eu, Sine, pentru-sine* şi *în-sine* sunt motivate de dorința de a surprinde, pe baza concepțiilor lui Sartre, un element esențial în ontologia tragicului: tinderea omului către *Sine* şi imposibilitatea ajungerii la *Sine*; plecând de la acesta putem zări o întreagă regiuni de trăiri tragice. Imposibilitatea coincidenței cu sine deschide posibilitatea de apariție a tragicului.

4.4. Conştiința (de) sine

J. P. Sartre motivează puterea *de*-ului de la *conştiința (de) sine* în paranteză prin aceea că formula „*de sine"* constituie o trimitere la cunoaştere; ori tocmai asta lipseşte conştiinței nonthetice: cunoaşterea: „Această conştiință (de) sine nu trebuie să fie înțeleasă ca o nouă conştiință, ci drept *singurul mod de existență care este posibil pentru o conştiință de ceva*"[427]. Filosoful francez afirmă[428] că tot ce parvine conştiinței este conştiință de sine; altfel spus, nu există inconştient şi nu există acte sau stări inconştiente, deoarece a şti că ai simțit cândva indică faptul că ai avut *conştiință*, sub forma conştiinței (de) sine, de acea simțire. Postulatul se justifică dacă interpretăm în sensul: dacă ți-ai fi organizat altfel psihicul ai fi putut aduce la cunoaştere ceea ce se pretinde a fi fost inconştient. Sau, în limbajul lui Sartre, ceea ce am numit inconştient este aşa numai întrucât face parte din unul din proiectele noastre fundamentale să fie aşa, să ne rămână nevăzute anumite aspecte. Conştiința *non-thetică* (non-reflexivul) ne arată pe noi *nouă* aşa cum suntem (dar fără să cunoaştem asta) din interior; în timp ce conştiința *thetică* (reflexia) ne arată imaginea transcendentă a ceea ce suntem, sub o formă cavsi-obiectuală (ca obiect ne vede celălalt când ne priveşte), ne arată imaginea transcendentă a ceea ce suntem. Putem să conturăm şi următoare diferență privind modul de sesizare între pre-reflexiv şi reflexiv: reflexivul vrea să sesizeze fenomenele ca totalitate în timp ce pre-reflexivul se sesizează pe sine dorind să sesizeze fenomenele ca totalitate.

[426] Sensul economiei poate fi definit în zona acestor trimiteri: a medierii lor şi a completării infinite a *complexului ustensilic*. Fuga după nemurire a fost înlocuită de fuga din ustensilă în ustensilă.
[427] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, p. 20.
[428] *Ibidem,* p. 626.

Tudor Ghideanu[429] consideră ambiguă definirea modului de-a fi al conştiinţei pe care o face filosoful francez: *conştiinţa este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este*. Trebuie observat însă că această definiţie, ce apare frecvent în *Fiinţa şi neantul*, suportă două orizonturi de sens: în orizontul de sens cotidian această definire este într-adevăr ambiguă, şi ea ne cheamă spre a-i cerceta legăturile posibile cu tragicul; însă în orizontul de sens al filosofiei lui Sartre ea indică modul de-a fi al conştiinţei raportat la în-sine. De altfel, idei precum „libertatea absolută a realităţii-umane", „contingenţa şi facticitatea pentru-sinelui" etc., prezente în opera filozofului francez, raportate la orizontul de sens al înţelegerii comune[430] creează impresia unor rupturi ce pot figura şi drept izvor al tragicului; însă, în universul de sens generat de filosofia sa, ele suferă o schimbare de status înscriindu-se într-un firesc al situaţiei umane.

Faptul de a ne comanda anumite operaţiuni şi a le lăsa să meargă în *sys-tray-ul* conştiinţei[431] este descris de Sartre ca desfăşurându-se în *non-thetic*, fiind determinat (antrenat) de proiectele pe care le facem.[432] Pre-reflexivul este conştiinţa de sine la modul *non-thetic* (conştiinţa de a face ceva fără a fi atenţi la faptul că facem ceva, fără a ni-l pune ca temă a meditaţiei). Dând exemplul unei dureri Sartre afirmă[433] că ea există dincolo de orice atenţie şi orice cunoaştere; ceea ce înseamnă că:

- Ia în considerare existenţa unor acte ale conştiinţei concomitente (şi paralele am spune) cu atenţia. Ipoteză la care am ajuns şi noi, însă pe altă cale, prin recursul la domeniile conştiinţei şi la relaţiile lor cu atenţia.

- Indică aceste acte ca făcând parte din „materia" translucidă a conştiinţei.

- Ia în considerare diferenţa dintre actul atenţiei şi cel al cunoaşterii. Nu ştim cum pot fi ele diferenţiate la modul absolut; totuşi, admitem posibilitatea derulării unui *a cunoaşte* paralel cu actul atenţiei.

Ceea ce noi consideram a ţine de *non-thetic* în cazul perceperii unui lucru, respectiv a avea conştiinţă de (însă fără a conştientiza[434]) propria existenţă, însă la modul implicit (sub forma „eu sunt ca nefiind acel lucru pe care îl vizez), Sartre consideră a fi prezenţa la fiinţă, deci ca ţinând de temporalitate. Credem că în lipsa acestei continui recreări de sine, pe care o constituie fiecare

[429] T. Ghideanu, *Temeiuri critice ale creaţiei,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 97.
[430] Să spunem „a înţelegerii comune în sens filozofic".
[431] Pe care l-am descris la structura conştiinţei.
[432] Observăm că Sartre merge pe ideea declanşări în mod automat a acestor *programe* (ce pot fi înţelese ca proiecte) în timp ce noi le-am considerat declanşate în plan reflexiv, *funcţionarea* lor presupunând investirea cu voinţă. Constatăm că trebuie să luăm în calcul şi varianta lui Sartre, gândind şi existenţa unor proiecte declanşate incidental, contextual.
[433] J. P. Sartre, *Fiinţa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, pp. 459-460.
[434] Recurgem aici la modul de definire sartrian.

percepție, fiecare vizare, conștiința s-ar prăbuși în neant. Altfel spus, tot timpul trebuie să gândim la ceva, fiind în același timp conștienți (la modul *non-thetic*) de asta; chiar și atunci când nu ne gândim la nimic vizăm ceva, fie și numai luând în atenție o marotă la care ne raportăm continuu[435]. De aceea putem spune că cei care gândesc puțin nu au un *eu* bine determinat deoarece nu l-au *pus* în relație (și nu l-au *opus*, întărindu-i astfel hotarele) cu cât mai multe elemente. Există și o formă tare a acestei nedelimitări a contururilor *eu*-lui, și anume în yoga, unde se încearcă tocmai o disoluție a *eu*-lui. Având în vedere toate acestea putem considera că filozoful francez face din „actele" delimitării, a identificării de sine, un mod de raportare la temporalitate, consistența *sine*-lui fiind tocmai în zona continuei vizări. *Sine*-le se menține cumva în zona conștiinței *non-thetice* (de) sine; el „este" acest perpetuu *non-thetic*. Conștiința depinde de fenomen pentru a fi (orice conștiință este conștiință de ceva[436]) iar fenomenul depinde de conștiință (orice fenomen, ca fenomen, este fenomen pentru o conștiință).

Un mod de a înțelege *conștiința* (*de*) *sine* ni-l indică Simone de Beauvoir atunci când vorbește despre modalitatea în care Sartre gândea raportul dintre *Eu* și *conștiință*: „între *conștiință* și *psihic*, el stabilea o distincție pe care urma s-o mențină până la capăt; pe când conștiința e o imediată și incontestabilă prezență întru sine, psihicul e un ansamblu de obiecte ce nu devin sensibile decât printr-o operație reflexivă și care, asemenea obiectelor percepției, nu se oferă decât pe aspecte. […] Astfel, Sartre își fundamenta una din credințele lui cele mai vechi și mai îndărătnice: că există o autonomie a conștiinței instinctive"[437]. În zona *conștiinței instinctive* credem că putem înțelege această sferă a conștiinței pe care filozoful francez a diferențiat-o cu atâta insistență.

Domeniul conștiinței (de) dine, descris prin intermediul pentru-sinelui, coincide la Sartre cu cel al lui *dincoace* pe care îl întâlnim la Lévinas: ambele sunt postulate ca fiind înainte de sens și în afara raportărilor și a totalității care fac posibil sensul. Sesizăm câteva diferențe între cei doi autori în ceea ce privește relația cu celălalt: putem spune că *non-theticul* lui Sartre și *dincoace*-le lui Lévinas sunt, cel puțin pe anumite porțiuni, concepte situate extrem de aproape unul de altul. Dacă domeniul deschis de pentru-sine, respectiv domeniul conștiinței (de) sine, este situat în afara tematizării, deci a sensului, care este cadrul în care negația este posibilă? Să fie oare negația altceva decât un *nu* ce apare în interiorul Sensului? Să fie ea o raportare fundamentală a conștiin-

[435] Aceasta fiind într-un fel forma cea mai slabă a gândirii, a cărei rol este doar de a întreține conștiința (adică identitatea și, deci, *Eu*-l). Ea este „bănuită" ca deschizând posibilitatea exprimării a ceva de genul *non-theticului* (ori a inconștientului). În același timp, ea este foarte aproape de unul din idealurile practicilor yoga, diferențele fiind date atât de orientarea acestei lipse de orientare către un scop (deci lipsa de orientare face parte dintr-un proiect fundamental ce-și proiectează un scop) cât și de rezultatul obținut.
[436] Poate fi numai conștiință de ea însăși?
[437] S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 190.

ței (şi în acest caz şi afirmația, ca *a fi*, ca *este*, s-ar situa tot acolo) ce ține de pre-ontologicul preluat de la Heidegger? Sartre sugerează[438] că impersonalul *se* al lui Heidegger ține de domeniul pre-reflexiv.

Non-theticul este cumva un *a cunoaşte fără să ştii că cunoşti*; ceea ce ne orientează spre o situarea a *non-theticului* în afara atenției, el fiind cumva şi acel mod de-a fi al conştiinței ce-şi are „locul" în afara atenției însă „desfăşurându-se" în acelaşi timp cu atenția[439]. *Non-theticul* este depăşit către lume; în încercarea noastră de-al sesiza, spune filosoful francez, apelăm frecvent la celălalt-obiect: „Astfel, noi suntem mereu prezenți, în întregime, în noi înşine, dar tocmai pentru că suntem în întregime prezență nu putem spera să avem o conştiință analitică şi detaliată a ceea ce suntem. De altfel, această conştiință n-ar putea fi decât nonthetică"[440]. Deci, în nonthetic, nu putem vorbi de o deplină conştiință de sine (ci mai curând de existența sine-lui).

Putem considera excelentă soluția lui Sartre[441]: conştiința nepoziționlă (de) propriul corp ne influențează percepția (influențează conştiința poziționlă); spre exemplu, datorită oboselii percepem distanțele ca fiind mai mari. Când vom cunoaşte asta va fi ca şi cum vom fi ştiut de la început. Soluția reprezintă de fapt puntea de legătură (sau cel puțin *o* punte de legătură) între *non-thetic* şi *thetic* (între non-reflexiv şi reflexiv). Este mecanismul pe care-l presimțeam fără a-i putea da formă; cu toate acestea, îl preluăm sub beneficul de inventar.

Cea mai mare parte din *Ființa şi neantul* este construită pe identitatea *conştiință-conştiență*; folosirea conceptului de *teză de realitate a lumii* corespunde acestei identități. Conştiința nu este doar cât (şi când) se vede pe sine ca fiind, ci este în fiecare moment. Prezența la conştiință (de fapt prezența conştiinței la ceva) îmbracă grade diverse. Sartre consideră că ceea ce nu este prezent la conştiință este *neantizat*.

4.5. Momentul *thetic*

Pornim analiza *thetic*-ului de la situația teoretică creată de Sartre în cadrul căreia conceptul de ființă este scindat în două regiuni incomunicabile[442]: ființa *cogito*-ului prereflexiv (*ființa pentru sine*) şi ființa fenomenului (*ființa în sine*). Ființa-pentru-sine include însă două momente,

[438] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 348.
[439] Putem gândi *non-theticul* şi din perspectiva „desfăşurării sale" în paralel cu atenția.
[440] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 627.
[441] *Ibidem*, p. 616.
[442] *Ibidem*, p. 32.

al doilea moment constituindu-l ideea: conştiinţa este conştiinţă (de) sine ca fiind conştiinţă de ceva.

Conştiinţa satisface, într-un fel, condiţia fiinţei: există şi este în acelaşi timp; nu este nevoie de un fundament al fiinţei sale, ea fiindu-şi propriul fundament. Vedem aici un amestec de ontologie şi gnoseologie: conştiinţa de sine, non-poziţională, nu este fenomen de cunoaştere, ci structură a fiinţei, consideră filozoful francez. În orice act de cunoaştere este prezentă, chiar dacă nu la modul conştient, conştiinţa că cunoaştem; ne vedem cunoscând, ori ne ştim cunoscând. Conştiinţa este atentă asupra actelor ei (ori asupra ei de-a lungul tuturor actelor sale). Această conştiinţă conştientă de actele sale constituie în viziunea lui Sartre fiinţa conştiinţei. Dacă aparenţa nu există decât pentru un subiect, atunci fiinţa fenomenului ar ţine (poate ar fi în funcţie) de această structură de conştiinţă, imanenţă de la sine la sine. Fiinţa subiectului o constituie această tensiune dintre sine şi sine. Din această perspectivă prima definiţie a lucrului ar fi aceea de perceput. Generic vorbind, modul de-a fi al lui *percipi* este pasivul şi relativul: suportă *acţiunile* (donările de sens am spune, organizările sale) conştiinţei şi este (pentru conştiinţă) doar relativ la conştiinţă dar şi la alte lucruri (spunem că îşi capătă sensul doar prin trimiteri la alte lucruri). Însă înainte de a fi pasiv obiectul trebuie să fie. Gânditorul francez postulează două „instrumente" de cunoaştere: *intenţia*, care obiectivează (cunoaşterea reflexivă) şi *intuiţia* (cunoaşterea *non-thetică*[443]). Pentru el caracteristica esenţială a conştiinţei este că ea este intuiţie revelatoare; acesta înseamnă intenţionalitatea conştiinţei, faptul că se transcende pe sine: „A spune despre conştiinţă că ea este conştiinţă *de* ceva înseamnă a spune că ea trebuie să se producă ca revelaţie-revelată a unei fiinţe care nu este ea şi care se dă ca existând deja atunci când ea o revelează"[444]. Conceptul de „revelaţie-revelată" trimite la dubla atitudine a conştiinţei: de a se dezvălui pe sine şi de a dezvălui altceva decât sine, prin aceeaşi mişcare.

În timp ce Sartre vorbeşte despre conştiinţă, conştiinţa de conştiinţă, cogito etc., Heidegger nu utilizează aceste abstracţiuni, ci forme concrete ale lor: grija, spre exemplu, este în acelaşi timp conştientizarea faptului de a fi neajutorat şi conştientizarea propriei griji. Parafrazându-l pe Heidegger, filosoful francez ne spune: „*conştiinţa este o fiinţă pentru care în fiinţa sa se pune problema fiinţei sale în măsura în care această fiinţă implică o altă fiinţă decât ea*"[445]. De observat că raportarea este la definiţia *Dasein*-ului. Fiinţa conştiinţei o zărisem până aici a fi raportare de sine la sine; iată însă că descoperim o dependenţă a conştiinţei de un *ceva*

[443] De observat că e o formă specială a intuiţiei, care nu cere în mod obligatoriu o formulare ulterioară în cuvinte.
[444] J. P. Sartre, *Fiinţa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 30.
[445] *Ibidem*, p. 30.

„exterior" ei, care nu este ea. Aşadar, conştiinţa are două coordonate: raportarea de sine la sine şi raportarea de sine la altceva. În acelaşi timp gânditorul francez ne spune: „pentru-sinele este conştiinţa thetică a lumii sub formă de prezenţă şi nu conştiinţă thetică *de* sine"[446]. Ne putem întreba: ce devine pentru-sinele în cazul conştiinţei thetice (de) sine? Dintr-o altă perspectivă putem spune că pentru-sinele este identic (cel puţin aici) cu pre-reflexivul care, la Heidegger, reprezintă preontologicul (şi care ar avea în acelaşi timp structura încrederii).

Dacă din punct de vedere fenomenologic conţinuturile de conştiinţă nu există, nu poate exista un motiv în conştiinţă pentru conştiinţă[447]; filosoful francez sugerează astfel că motivele sunt exterioare conştiinţei. Se întrezăreşte aici una din dificultăţile fenomenologiei, determinată de exterioritatea conştiinţei. Însă conştiinţa este în acelaşi timp exterioară şi faţă de sine. Sartre consideră că reflexia „este o *fiinţă care are spre a fi propriul său neant*; nu este apariţia unei conştiinţe noi îndreptate către pentru-sine, este o modificare intra-structurală pe care pentru-sinele o realizează în sine, într-un cuvânt, pentru-sinele însuşi e cel care se determină să existe sub chipul reflex-reflectat în loc să fie doar sub chipul reflex-reflectant, acest nou mod de a fi lăsând să subziste modul reflex-reflectant, în calitate de structură internă primară"[448]. Reflexia este gândită de filosof ca fiind un pentru-sine pentru-sine: „Tocmai *în calitate de pentru-sine* va încerca pentru-sinele să fie ceea ce este sau, dacă se preferă, el va fi *pentru sine* ceea ce el este-pentru-sine. Astfel reflexia sau tentativa de a recupera pentru-sinele prin tentativa de întoarcere asupra sa duce la apariţia pentru-sinelui pentru pentru-sine"[449].

Filozoful francez distinge două tipuri de reflexii, cea pură şi cea impură: „Reflexia pură, simplă prezenţă a pentru-sinelui reflexiv la pentru-sinele reflectat, este simultan forma originală a reflexiei şi forma ei ideală; cea pe fundamentul căreia apare reflexia impură şi, de asemenea, cea care nu este niciodată *dată* de la început, cea pe care trebuie s-o dobândeşti printr-un fel de *catharsis*. Reflexia impură sau complice, despre care vom vorbi mai departe, cuprinde reflexia pură, dar o depăşeşte pentru că îşi întinde pretenţiile mai departe"[450]. Prin reflexie pentru-sinele încearcă să-şi domine fuga din faţa fiinţei; în reflexie temporalitatea apare sub formă de durată psihică: „reflexia impură e cea care constituie succesiunea faptelor psihice sau *psyché*. Şi ceea ce se dă în primul rând în viaţa cotidiană este reflexia impură sau constituantă, măcar că ea cuprinde în

[446] *Ibidem*, p. 194.
[447] *Ibidem*, p. 78.
[448] *Ibidem*, p. 228.
[449] *Ibidem*, p. 229.
[450] *Ibidem*, p. 230.

ea reflexia pură ca structură originară"[451]. Reflexivul proiectează psihicul. Relația dintre "conținuturile" psihicului este cea de interpenetrare, apărută pe fundalul unei coeziuni magice ce "este fără a fi conştiință (de) a fi, de vreme ce în atitudinea naturală omul nu o cunoaşte deloc şi e nevoie de recursul la intuiție pentru a o sesiza. Astfel un obiect al lumii poate să existe fără să fie văzut şi să se dezvăluie după aceea, atunci când am făurit instrumentele necesare pentru a-l decela"[452].

Sartre afirmă: „ființa care i se revelează conştiinței reflexive este pentru-sine-pentru-celălalt"[453]. Ceea ce ne face să luăm în considerare posibilitatea existenței următoarei corespondențe: pre-reflexivul (*non-theticul* raportat la sine) „dă" ființa-pentru-sine, iar reflexivul „dă"[454] ființa-pentru-celălalt (care aparține unui alt strat ontologic, separat de cel descris de diferențierea în-sine pentru-sine, dar legat de acesta). Filozoful francez consideră că "Mişcarea primă a reflexiei este de a transcende calitatea de conştiință pură de durere către un *obiect-durere*....reflexia tinde să facă din durere un psihic. Acest obiect psihic perceput de-a lungul durerii este *răul*"[455]. El are timpul său propriu: timpul psihic. Această realitate rămâne distinctă de conştiință, rămâne permanentă în timp ce conştiința evoluează; această permanență este condiția opacității şi pasivității răului. Răul[456] are durata sa proprie, dar această durată "este multiplicitate de interpenetrare. Acest rău este «penetrant», «mângâietor» etc."[457]. Iar aceste caracteristici sunt considerate de Sartre *calități melodice*. Prezența la sine şi reflexia sunt două atitudini diferite; reflexia dublează prezența la sine. Filozoful francez situează conştiința (accesul la ea) în alt plan (am spune în planul pre-reflexivului) decât cel al cunoaşterii[458]. În acelaşi timp pentru el conştiințele sunt separate în mod ontologic. Diferența dintre non-reflexiv şi reflexiv este şi diferența dintre *dat* (ca dat direct unei conştiințe; ca nemediat) şi *semnificant* (care ar fi un *dat* mediat de limbaj). Aceasta ne trimite la problema existenței unor planuri ontologice distincte ale conştiinței[459], plecând de la care am indicat posibilitatea apariției tragicului ca imposibilitatea coexistenței celor două planuri şi ca imposibilitatea separării lor definitive în acelaşi timp.

---

[451] *Ibidem*, p. 236
[452] *Ibidem*, p. 245.
[453] *Ibidem*, p. 395.
[454] Nu putem preciza exact natura acestui „dă".
[455] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2004, p. 462.
[456] Analiza ne pare interesantă şi din perspectiva polarizării conştiinței (naşterii conştiinței ca bipolară). Ne întrebăm dacă acest rău ar putea fi sursa ideii de rău, sau măcar cel care dă conturul?
[457] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2004, p. 463.
[458] *Ibidem*, p. 343.
[459] Pe acest mecanism putem înțelege ceva de genul unei diferențe între *a presimți* şi *a înțelege*, a inadecvării semnificației vieții (pe care o constituim prin limbaj) la datul conştiinței nereflexive.

4.6. Despre neant şi neantizare ca generatoare de tragic

Simone de Beauvoir indică drept idei cheie ale filosofii sartriene: absoluta vacuitatea a conştiinţei şi puterea ei de neantizare[460]; neantizarea este aşadar un act esenţial al conştiinţei, şi acesta este principalul punct de legătură pe care-l identificăm între neant şi tragic.

Dacă folosirea lui *este* a întemeiat problema fiinţei, atunci evidenţierea faptului că tot atât de des îl folosim pe *nu este* întemeiază pentru Sartre problema neantului. Interogarea unui lucru conduce la obţinerea unui răspuns din partea acestuia, răspuns ce constituie o dezvăluire de fiinţă. Anticipând, dacă răspunsul este *nu* (sub variatele lui forme posibile) atunci avem o dezvăluire a neantului. În preocuparea pentru Pierre, ne dă ca exemplu filozoful francez, cafeneaua se profilează drept „locul în care nu este Pierre"; însă, în acest caz, *nu este* fiind generat de intenţia mea, de ceea ce eram preocupat. Analizele lui filosofului francez sunt fundamentate pe *nu este*; dacă *este* generează problema fiinţei atunci este îndreptăţit şi *nu este* să determine problema neantului, să-i traseze *faptul de a fi*. În cadrul cercetării luăm în considerare perspectiva neantului ca limită (în special ca limită a fiinţei, având în vedere situarea lui la periferia fiinţei) şi raportul acestei limite cu tragicul.

Constituirea *pentru-sinelui* prin intermediul negaţiei, ca nefiind obiectul la care este prezent, dă un „conţinut" neantului, o bună întemeiere, îi oferă, în mod paradoxal, caracteristici. Orice interogaţie este condiţionată de o triplă nefiinţă, ne spune filozoful francez: nefiinţă a cunoaşterii în om, posibilitatea de nefiinţă în fiinţa transcendentă şi nefiinţa ca limitare (fiinţa este aşa şi nu altfel). Orice întrebare implică o triplă negaţie: faptul că întrebarea s-ar putea să nu ne releve nimic, posibilitatea unui răspuns negativ şi limitarea (este aşa şi nu altfel). Neantul derivă din modul de definire (ori de în-fiinţare) al *pentru-sinelui*. Raportarea pentru-sinelui este la o totalitate: „Apariţia lui *acesta-acela* nu poate să se producă din capul locului decât ca totalitate. […] pentru-sinele se determină în bloc să nu fie «acesta-acela» pe fondul lumii"[461]. În primă instanţă pentru-sinele neagă în bloc pe acesta-acela; această negaţie o consideră Sartre ca fiind traversată de zone de neant; asta deoarece comparaţia acesta-acela nu este în întregime negaţie (de forma acesta nu este acela), ci este compusă dintr-o serie de negaţii şi afirmaţii: „*Acesta* nu este acela. Această negaţie externă în unitate unei totalităţi dezagregabile se exprimă prin cuvântul «şi»"[462]. Particula „şi" este un simbol al negaţiei externe. Lumea se descoperă ca absenţe; absenţele sunt

[460] S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 217.
[461] J. P. Sartre, *Fiinţa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 275.
[462] *Ibidem*, p. 276.

golurile de umplut din spatele lucrurilor ce se descoperă ca sarcini. Lucrul indică astfel în el sarcinile de îndeplinit de către pentru-sine; el introduce un raport de la mijloc la scop. Sensul tare al neantizării pare a fi situat mai curând în zona devenirii[463]; neantizarea înseamnă (şi) nemulţumirea faţă de ceea ce este, transformarea prin intermediul proiectului. Cel care lansează *fiinţa* (prin recurgerea la *a fi*) are drept principală trăsătură proiectul ca *de venit*. El se îndreaptă către sine, însă neputându-se visa ca împlinit decât în viitor. *Este*-ul lui este o fugă de *este* (ca actual) spre *este* (sub forma: *ce va fi*).

Din perspectiva întâlnirii alăturate a fiinţei şi neantului filozoful francez arată faptul că „simţim imediat tentaţia de a socoti fiinţa şi nefiinţa ca două componente complementare ale realului, de felul umbrei şi luminii”[464]. Nu este însă perspectiva potrivită, Sartre considerând că fiinţa este anterioară neantului. Primordialitatea ontologică a fiinţei gândită de filosof este problematică: oare fiinţa se defineşte tocmai prin raportare la nefiinţă? N-ar trebui postulată o concomitenţă a celor două? Trebuie să considerăm că acel *este* definitoriu pentru fiinţă se profilează pe fondul faptului că ar putea să nu fie? Filosoful francez creează impresia că neantul ne înconjoară din toate părţile, în tot ceea ce facem; neantul sau acţiunea de neantizare. Abstracţia este, datorită lipsei determinaţiilor, tot neant (un neant de fiinţă). Negaţia este posibilă doar pe baza conştiinţei de negaţie, bazată la rândul ei pe faptul că neantul bântuie fiinţa. Neantul poate fi gândit ca orizontul pe care apare fiinţa (mai exact, el intrând în structura sa); numai pe un fond de lume poate neantul să apară la periferia fiinţei.

Sartre porneşte de la încercarea de a afla care este raportul sintetic numit fiinţa-în-lume recurgând la întrebare şi descoperă că întrebarea conţine în ea posibilitatea negaţiei, a neantului deci: „pe fondul unei familiarităţi pre-interogative cu fiinţa, aştept de la această fiinţă o dezvăluire a fiinţei sale sau a modului său de a fi. Răspunsul va fi un da sau un nu”[465]. Vorbind despre Heidegger, care a arătat legitimitatea interogaţiei asupra fiinţei plecând de la comprehensiunea pre-ontologică a acesteia „există un sens al fiinţei care trebuie clarificat; există o «comprehensiune pre-ontologică» a fiinţei, care este cuprinsă în fiecare dintre conduitele «realităţi-umane», adică în fiecare dintre proiectele sale”[466], Sartre consideră că trebuie să luăm în considerare şi o comprehensiune pre-ontologică a neantului: „există numeroase atitudini ale «realităţii-umane» care implică o comprehensiune» a neantului: ura, apărarea, regretul etc. Pentru *Dasein* există chiar o posibilitate permanentă de a se găsi «în faţa» neantului şi de a-l descoperi ca fenomen: an-

[463] Poate că acesta trebuie să fie înţelesul tare al neantului, ca dând seama de devenire.
[464] J. P. Sartre, *Fiinţa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 51.
[465] *Ibidem*, p. 41.
[466] *Ibidem*, p. 57.

goasa"[467]. Observăm că angoasa o putem privi în acelaşi timp fie din perspectiva tragicului, fie din cea a neantului; ceea ce ne determină să facem o legătură între ele. Astfel, apropierea dintre neant şi tragic (în special prin intermediul angoasei) constituie una din premisele principale în abordarea operei lui Sartre pe care o întreprindem. Filosoful consideră că angoasa relevă moduri de-a fi ale neantului: „realitatea-umană apare ca o emergență a ființei în neființă şi, pe de altă parte, că lume este «în suspensie» în neant. Angoasa este descoperirea acestei duble perspective a neantizării"[468]; ceea ce readuce neantul în sfera tragicului prin intermediul angoasei. Din această perspectivă ne întrebăm dacă trebuie să luăm în considerare posibilitatea existenței unui domeniu al neantului în conştiință. Sau neantul (şi sub forma negațiilor) „infiltrează" toate domeniile conştiinței? Sartre afirmă că Heidegger are dreptate atunci când consideră că „negația îşi trage fundamentul din neant. Dar dacă neantul fundează negația, e pentru că el cuprinde în el *nu*-ul ca structura sa esențială"[469]. Considerarea realului ca fiind tensiunea dintre ființă şi neant este concepția spre care se îndreaptă Heidegger[470], ne spune filozoful francez, afirmând în continuare că neantul este cel prin care lumea îşi capătă contururile; totodată, apariția lumii neantizează, prin faptul că ea se dă ca nefiind decât asta. Prin negație are loc o separare, o divizare a conştiinței în momente succesive dar fără legătură cauzală: „Eu nu sunt cel ce voi fi", adică nu există legătură cauzală între cel ce sunt şi cel ce voi fi, la mijloc fiind libertatea mea. Sartre ne spune că omul este ființa prin care neantul vine în lume; posibilitatea realității-umane de a secreta un neant este numită libertate; libertatea este relevată de angoasă[471]. Angoasa, în structura sa esențială, este conştiință de libertate[472]: „Tocmai conştiința de a fi propriul tău viitor sub chipul de a-nu-fi o vom numi *angoasă*"[473]

Filosoful francez evidențiază existența a două planuri ale conştiinței, cel al reflexivității şi cel al actului: „Conştiința omului *în acțiune* este conştiință nereflectată. Ea este conştiință *de* ceva şi transcendentul care i se descoperă este de o natură aparte: este o *structură de necesitate* a lumii care descoperă în mod corelativ în ea raporturi complexe de ustensilitate"[474]. Putem astfel vorbi de *acțiune* ca mijloc de evitare a angoasei (şi, prin asta, de multe ori şi a tragicului). Ceea ce ar indica faptul că tragicul se înrădăcinează în reflexie (intervenind astfel şi în constituirea *Eu*-lui). Fuga de angoasă este fugă de propria libertate. Constituie o formă de fugă a „crea un Celălalt" ori

[467] *Ibidem*, p. 57.
[468] *Ibidem*, p. 58.
[469] *Ibidem*, p. 59.
[470] *Ibidem*, p. 57.
[471] Ceea ce ne trimite la rostul revelator al tragicului în raport cu libertatea, pe care l-am postulat în prima parte.
[472] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 78.
[473] *Ibidem*, p. 76.
[474] *Ibidem*, p. 81.

a privi libertatea ca fiind a celuilalt: „E vorba de a privi Eul ca pe un mic Dumnezeu care m-ar locui şi care ar poseda libertatea mea ca pe o virtute metafizică. N-ar mai fi fiinţa mea cea care să fie liberă în calitate de fiinţă, ci Eul meu, care ar fi liber în sânul conştiinţei”[475].

O valoare există ca valoare prin simplul fapt că o recunoaştem ca atare, ne spune Sartre[476]. Filosoful francez nu are în vedere aici în special disoluţia oricărui sistem de valori, ci o analiză a libertăţii omului ce apare pe fondul nimicului. Tema este *nimicul* şi modul în care valorile se fundamentează pe neant (sau cum intervine neantul în fundamentarea valorilor). Conştiinţa neantizează, realizează disoluţii sub forma *fost* faţă de trecut, sub forma posibililor a căror alegere este bazată pe libertate, adică pe neant; ceea ce nu înseamnă că *Eu*-l este anulat (însă nici validat; mai mult, o formă a lui este contestată, respectiv acea constituire a unui *Eu* ca fuga de libertate şi de angoasa care o însoţeşte).

Gânditorul francez pare că foloseşte un limbaj dublu, un amestec de sensuri: din faptul că realitatea-umană se defineşte prin intermediul negaţiei deduce că aceasta este nimic, neant. Însă faptul că nu suntem *asta* ori *cealaltă* etc., nu conduce neapărat la faptul că singura noastră realitate e un *nu sunt*[477]. În aceste definiri el se foloseşte de limbaj *ontologizându*-l[478], fără însă a duce această *ontologizare* până la capăt. Dacă spunem că *nu suntem* asta ori cealaltă, şi aşa mai departe, nu rezultă (chiar dacă este vorba de o negaţie internă) că de fapt acest *nu suntem* este conţinutul *Eu*-lui (este *eu*). Folosirea acestor negaţii implică un *eu sunt*, care trebuie definit ca o afirmaţie (*eu nu sunt asta* poate fi gândit şi din perspectiva lui *sunt altceva decât asta*, respectiv trebuie *să fiu* ceva pentru a putea spune că nu sunt altceva). Eu nu sunt această masă, dar nu orice nu este această masă este *eu*! Chiar dacă vom continua definirea noastră printr-o serie tot mai mare de obiecte, nu tot ceea ce nu sunt aceste obiecte *este eu*. Această situare în „spaţiul” lui *nu sunt* obiectele definite deschide un câmp de posibilităţi despre care nu putem crede că coincide cu realitatea-umană. E drept, pentru a limita aceste *efecte* Sartre împarte existenţa în în-sine şi pentru-sine, şi atunci universul de discurs este trasat de aceste ipoteze introduse de el. Sesizăm totuşi o slăbiciune a teoriilor sale în zona *ontologizării* (puţin forţate) a limbajului. Este un discurs desfăşurat pe un alt etaj al existenţei: fiinţa este privită dintr-o perspectivă inedită, în care balansul între *a fi* şi *a nu fi*, între *este* şi *nu este* vine să orienteze sensul privirii.

---

[475] *Ibidem*, p. 88.
[476] *Ibidem*, p. 83.
[477] Însă aserţiunea este valabilă în cadrul unui univers de discurs ce porneşte de la sensul tare al lui *este*, de la ceea ce este în cel mai mare grad.
[478] Prin *ontologizarea* limbajului înţelegem preluarea unor cuvinte din limbajul cotidian şi utilizarea lor în sensuri tari, ca relevând perspective asupra fiinţei. Dacă ontologia o putem înţelege în genere ca pornind de la *este*, Sartre are în vedere o extindere a ei înspre *nu este*.

Negația totalizatoare ne definește orizonturile de existență fără a ne imobiliza într-un cadru fix; eu nu pot fi într-o formă fixă (cum cred că sunt acum, spre exemplu) pentru că ființa mea este un *a fi*, eu *am a fi*. Eu voi fi împlinit (voi fi în-sine) atunci când *am fost*, când *nu mai am a fi*. Pe tot acest traseu eu sunt la modul *de a nu fi acest obiect* (pe care îl percep), *celălalt*, şi aşa mai departe (acesta fiind un anumit mod al lui *sunt*). Traseul vieții este un îndelung *a-nu-fi* determinat, atât raportat la exterior („exterior" *în* care mă situez) cât şi raportat la propria existență; eu nu sunt trecutul meu (deşi acesta îmi aparține, deci *sunt el* în acelaşi timp, dar la modul *fost*, ca în-sine) deoarece acesta este *fost*; şi *nu sunt încă* viitorul meu. Deci, mă pot defini întru-totul ca nefiind nici trecut, nici viitor, nici cutare ori cutare obiect. Ființa mea implică continuu acest *nu sunt* ca raportare ce-i dă chiar consistența. În acest context pentru-sinele pare mai degrabă o atitudine (însă una cu profunde valențe ontologice). Din această perspectivă omul este transcendență, este depăşire de sine către sine. Ființa care o am a fi (care nu sunt încă) apare pe fondul totalității ființei. O abordare apofatică, în care negația *defineşte* la celălalt capăt al ei (raportat la încercarea de definire a divinității) spunând ceva despre realitatea-umană. Pentru-sinele îşi constituie ființa sa prin fiecare act negator; negația are un dublu efect, cel de-al doilea efect fiind ivirea unui *profil* al ființei (care este raportul lucrului cu pentru-sinele).

4.7. Raportul cu Celălalt ca posibil izvor al tragicului

Sartre deschide problema raportului cu celălalt plecând de la imaginea unui bărbat în parc față de care putem avea două atitudini: să-l considerăm un obiect printre obiectele lumii, şi atunci el intră în relații exterioare cu celelalte obiecte, se încadrează în complexul ustensilic, ori putem să-l considerăm ca bărbat, ca om ce posedă o conştiință am spune, şi atunci situația se schimbă: „apariția, printre obiectele universului *meu*, a unui element de dezintegrare a acestui univers, e ceea ce numesc apariția *unui* bărbat în universul meu"[479]. Dacă altul apare, întreg spațiul pare că se regrupează în jurul său; relația pentru-sinelui cu ființa pare tulburată de o altă conştiință; prin intermediul acestei tulburări ne parvine celălalt. De unde această fugă, această reorientare a spațiului şi a obiectelor? Cine ne-o dă? Pare o trecere forțată de la ontic la ontologic. Spațiul nu fuge către celălalt, ci este indiferent. Atunci când analizează problema spațiului filosoful francez nu aminteşte de o orientare a obiectelor în funcție de propria persoană. De unde poate fi dedus acest spațiu orientat? Lucrurile nu au decât raporturi exterioare, negații externe (de tipul acela nu este

[479] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 359.

acesta); ceea ce înseamnă implicit o relație de indiferență. A introduce o orientare a spațiului în funcție de mine înseamnă a adăuga ceva în plus constituirii spațiului în afară de negație internă şi cea externă. Ori trebuie să luăm în considerare că negația internă împreună cu cea externă dau naştere orientării?

Faptul că suntem văzuți trimite la statutul nostru de obiect al unui subiect care se găseşte la celălalt capăt al privirii. Privirea celuilalt este ca un fel de martor al existenței noastre: ne vedem dintr-o dată ca fiind pentru el (şi pentru el), *ne obiectivează*. Sesizăm aici un timp aparte de limită (mai degrabă detalierea unei determinații) pe care o luăm în considerare în determinarea apariției domeniului tragic. Această „responsabilitate" a existenței pentru celălalt include şi o formă de întemeiere: nu ne suntem întru totul propriul temei, existând o dimensiune a noastră care se întemeiază pe celălalt. Noi suntem întotdeauna posibilitățile noastre sub forma conştiinței nonthetice (de) aceste posibilități; aceste posibilități ne sunt însă alienate de privirea celuilalt. Până a interveni privirea celuilalt sesizam aceste posibilități pe baza lumii, în calitate de potențialități ale ustensilelor. Ungherul întunecat în care ne puteam ascunde şi pe care-l gândeam ca un posibil al nostru, datorită posibilității de a fi luminat de cineva îşi pierde caracterul de posibilitate a noastră; astfel, celălalt vine şi ne smulge posibilii. Prin celălalt ne înțelegem posibilitățile noastre din afară (el fiind privirea pe care ne-o aruncăm din afara noastră). Celălalt ne prescrie anumiți posibili; el reprezintă privirea pe care putem să o aruncăm asupra noastră dar şi un „punct de concentrare" în care potențialitățile noastre se anulează ca „ale noastre", devenind indiferente, obiecte printre obiectele lumii. În măsura în care suntem instrument pentru posibilitățile altuia suntem în primejdie, consideră Sartre, această primejdie fiind structura permanentă a ființei-noastre-pentru-celălalt. În felul acesta posibilitățile noastre se transformă în probabilități. Privirea celuilalt ne înstrăinează: „Astfel, privirea ne-a pus sub semnul *ființei-noastre-pentru-celălalt* şi ne-a relevat existența indubitabilă a acestui celălalt care suntem"[480]. Lucrurile arată celuilalt o altă față, ce nouă ne este inaccesibilă; ele intră în relație cu un alt pentru-sine. Raportarea la Celălalt este diferită față de cea întâlnită la Heidegger pentru care celălalt este unul din martorii necesari ai ființei, cel care asigură survenirea într-un alt mod, unul din infinitele moduri în care ființa poate surveni continuu. Dacă din greşeală spargem o vază datorită unei posibilități pe care nu am prevăzut-o, ne spune filozoful francez, „apariția celuilalt face să apară în situație un aspect pe care nu l-am dorit, pe care nu sunt stăpân, şi care îmi scapă din principiu, de vreme ce el este *pentru celălalt*. E ceea ce Gide a numit în mod fericit «partea diavolului». Este *reversul* imprevizibil şi

[480] *Ibidem*, p. 394.

totuşi real"[481]. Celălalt dă un sens care ne scapă actelor noastre. Sensul expresiilor noastre ne scapă mereu deoarece nu ştim cum sunt ele reluate şi fundamentate de o libertate care le va transcende, cum vor fi interpretate.

Dacă celălalt ne priveşte, noi nu desfăşurăm distanța, ci ne limităm să o străbate, privirea lui conferindu-ne spațialitate. Ne aflăm aici în zona actelor constitutive ale conştiinței, înspațierea fiind unul dintre aceste acte. De remarcat că dacă la Heidegger complexul ustensilic este creat de *Dasein* oarecum în afara sa, în lume, Sartre consideră că „eu sunt un complex ustensilic", adică acesta este definitoriu pentru ființa noastră. Privirea celuilalt este sesizată ca *spațializatoare* şi *temporalizatoare*; ceea ce înseamnă că ne ia nouă aceste atribute: „*Privirea celuilalt*, în măsura în care eu o sesizez, vine să-i dea *timpului meu* o dimensiune nouă. În calitate de prezent sesizat de către celălalt ca prezent *al meu,* prezența mea are un în afară; această prezență care se prezentifică *pentru mine* se alienează pentru mine în prezentul la care celălalt se face prezent; eu sunt aruncat în prezentul universal, în măsura în care celălalt se determină să fie prezență la mine"[482]. Prezentul universal pare a fi aici o „unificare" a prezenturilor particulare.

Filozoful francez ne spune că ruşinea care ne cuprinde când celălalt ne priveşte ne relevă calitatea de obiect; împotriva ruşinii vom reacționa, transformându-l în obiect pe cel care ne-a transformat în obiect; astfel, cunoaşterea prin care celălalt ne atinge devine pură imagine de noi în „conştiința" celuilalt. Mândria apare pe fondul ruşinii originare de a fi obiect; ea presupune mai întâi acceptarea faptului că nu suntem decât asta. Prin intermediul privirii celălalt ne transcende calitatea pe care o avem de subiect; astfel apare caracteristica principală a omului, şi anume faptul că este transcendență-transcendată: „Prin această recunoaştere liberă a celuilalt prin intermediul experienței pe care o fac în legătură cu alienarea mea, eu îmi *asum* ființa-mea-pentru-celălalt, oricare ar putea fi ea, şi o asum tocmai pentru că este liniuța mea de unire cu celălălat"[483]. Acesta ar fi unul din rolurile alienării (gândit ca pozitiv). Însă ruşinea ne trimite la existența celuilalt: "Mi-e ruşine de ceea ce sunt. Ruşinea realizează deci o relație intimă a mea cu mine: am descoperit prin ruşine un aspect al ființei mele. […] ruşinea în structura sa primară este ruşine *față de* cineva"[484]. Prezența celuilalt la mine evidențiată în ruşine poate în acelaşi timp, credem, funda *mitsein*-ul. Odată cu apariția celuilalt devenim martorul care are nevoie de martor. Celălalt ne apare ca un fenomen care trimite la alte fenomene: "Celălalt, ca unitate sintetică a experiențelor sale şi ca voință în aceeaşi măsură ca şi pasiune, vine să organizeze experiența

[481] *Ibidem*, pp. 372-373.
[482] *Ibidem*, p. 375.
[483] *Ibidem*, p. 707.
[484] *Ibidem*, p. 315.

mea"[485]. Noi îl sesizăm pe celălalt ca un obiect indicând către noi. Ustensilele îl indică *lateral* pe celălalt, îi indică corpul ca un instrument; noi nu cunoaştem ustensile care să nu se refere în mod secundar la corpul celuilalt. Corpul lui ne apare ca un instrument asupra căruia putem lua un punct de vedere (în timp ce asupra propriului corp nu putem avea un punct de vedere deoarece asta ar însemna să-l transformăm în obiect).

Presupoziția lui Sartre legată de raportul cu Celălalt (el fiind o conştiință) e că ne este imposibil să accedem la o altă conştiință ca fiind conştiință. Singura formă de legătură posibilă este prin intermediul „semnelor exterioare", manifestărilor, fenomenelor. În condițiile în care *pentru-sinele* este (şi) un raport *non-thetic* cu sine, adică el este (şi) pre-reflexivul, este imposibil să aibă o legătură pre-reflexivă cu o altă conştiință. Altfel spus, este imposibilă *conştiința (de) sine de altul*. De aici rezultă imposibilitatea intersubiectivității înțeleasă ca raport între conştiințe (nemediată de semne); ceea ce înseamnă că problema intersubiectivității se pune de fapt în zona *non-theticului*. Dacă limităm cunoaşterea de sine la conştiința *non-thetică* atunci Sartre are dreptate; dacă însă prin cunoaştere de sine înțelegem o raportare *tehtică* la sine[486] atunci cunoaşterea altuia (a altei conştiințe) este posibilă sub aceeaşi formă.

Analizând câteva din problemele ridicate de Husserl, filozoful francez ne spune că acesta consideră recursul la celălalt ca fiind condiția indispensabilă constituirii lumii: „Fie că eu analizeze în solitudine sau în compania altora această masă sau acest copac sau această bucată de zid, celălalt este mereu aici ca un strat de semnificații constitutive care aparțin însuşi obiectului pe care-l am în vedere; pe scurt, ca veritabilul garant al obiectivități sale"[487]. Fiecare obiect se dă ca posedând sisteme de referință la o serie infinită de conştiințe. Celălalt apare ca necesar însăşi constituirii *Eu*-lui. Lumea, obiectele, manifestă existența celuilalt, ne vorbesc despre el. Ustensila trimite la o pluralitate de pentru-sine-uri. Pentru Husserl lucrul trimite la subiectul transcendental şi nu la o experiență vie. Astfel, subiectul transcendental poate fi privit şi din perspectiva unui sens al lucrului. Însă Sartre consideră că o cunoaştere valabilă a interiorității nu se poate face decât în interioritate, fapt ce anulează posibilitatea cunoaşterii celuilalt[488]. El spune că *noi* nu constituie o structură ontologică a realității-umane, nefiind fundamentul conştiinței noastre de ceilalți[489]; există două forme ale experienței lui *noi*: noi-obiect şi noi-subiect. Abordând filosofia heideggeriană el afirmă că *ființa-mea-cu* nu constituie nici o punte către existența celuilalt:

[485] *Ibidem*, p. 321.
[486] În acest caz conştiința punându-se pe sine ca temă (poate sub forma unei *imagini* care ar include şi corpul).
[487] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, pp. 330-331.
[488] *Ibidem*, p. 332.
[489] Se simte abordarea superficială a acestui subiect, făcută parcă din dorința de-a apăra teoriile anterioare.

„transcendența heideggeriană este un concept de rea-credință”[490] în condițiile în care nu rezolvă problema raportului dintre două conştiințe deşi sugerează că această problemă este rezolvată. Sartre tinde aici către izolare; e aproape o chestiune de gust a înclina spre una sau alta din variante. Este drept, dacă avem în vedere premisele ontologice ale discursului sartrian trebuie să căutăm în alte zone posibilitatea legăturilor cu celălalt, ori chiar să ajungem la postularea unei imposibilități a acestei legături. Ce ne face să credem că avem acces la moduri de-a fi existente în conştiința celuilalt? În mod absolut nu vom accede niciodată[491]. La modul relativ însă experiența ne arată că putem să-l înțelegem pe celălalt; empatia poate reprezenta o cale.

Aplicând „mecanismul” neantizării Sartre consideră: „Astfel eul-obiect-pentru-mine este un eu care *nu sunt* eu, adică nu are caracteristicile conştiinței. El este conştiință *degradată*”[492]. Obiectul, *pentru mine*, este ceea ce nu este conştiința *mea*; ceea ce nu înseamnă că nu este tot o conştiință. Ceva lipseşte în această schemă, având în vedere faptul că nu tot ce nu este conştiința mea este obiect (mai ales că obiectualitatea este o relație de cunoaştere). Argumentația este valabilă însă dacă avem în vedere faptul că filosoful francez consideră că singura modalitate în care o conştiință poate accede la o conştiință este sub forma conştiinței (de) sine. Eu-l meu pentru celălalt (obiectul care sunt pentru el) reprezintă „sesizarea obiectivă a ființei-mele-în-afara-mea, pentru celălalt, adică sesizarea obiectivă a unei alte-ființe a mea, care este radical diferită de ființa-mea-pentru-mine şi care nu trimite deloc la aceasta”[493]. Raportat la pentru-sine[494] „eu sunt sub chipul de a nu fii ceea ce sunt şi de a fi ceea ce nu sunt”[495]. Sartre repetă în mod obsesiv această definiție care desemnează în mod ambiguu o anumită situare; ambiguitatea ei permite mai multe înțelesuri. Din acest motiv s-ar cuveni repetat de fiecare dată înțelesul acestor spuse. În alt loc filosoful arată că „Smulgerea mea de la celălalt, adică Eul-meu-însumi, este prin structură esențială asumare ca *al meu* a acestui Eu pe care celălalt îl refuză; şi el nu este *decât asta*”[496]. În discuție sunt următoarele *entități*: pentru-sinele, *Eu*-l sub care cădem în privirea celuilalt, *Eu*-l celuilalt („descoperit” de privirea noastră) şi pentru-sinele celuilalt. Celălalt ne constituie *Eu*-l (aşa cum îl constituim noi pe al lui) şi se defineşte (mai exact pentru-sinele său) ca nefiind acest Eu. Acest *Eu*: „Este *ființa-mea-în-afară*: nu o ființă suportată şi care ar veni ea însăşi din afară, ci un în afa-

[490] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 351.
[491] Disputa existentă în filosofia minții în jurul conceptului de *qualia* tinde să confirme incomunicabilitatea conştiinței fenomenale.
[492] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 383.
[493] *Ibidem*, p. 383.
[494] Este neclar la acest moment statutul ontologic al pentru-sinelui în ansamblul realității-umane.
[495] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 383.
[496] *Ibidem*, p. 398.

ră asumat şi recunoscut ca exteriorul *meu*"[497]. Eu sunt separat de celălalt printr-o limită: „Limita între două conştiințe, în măsura în care ea este produsă de conştiința limitatoare şi asumată de conştiința limitată, iată deci ce este Eul-meu-obiect"[498]. De-a lungul acestor limite ce separă două conştiințe poate lua naştere domeniul tragicului. Filosoful francez ne spune: „În calitate de conştiință, celălalt este, pentru mine, deopotrivă cel care mi-a furat ființa şi cel care face «să existe» o ființă care este ființa mea"[499]; această ființă care ne este prezentată ca *ființa noastră* (ea fiind *creația celuilalt*) e cea pe care vrem să o cucerim în elanul nostru de a deveni în-sine; este una din bucățile lipsă, iar cheia ei se găseşte la celălalt, care îi este autorul. O soluție pentru a o recupera ar fi să ne asimilăm libertatea celuilalt. Însă, dacă-l absorbim pe celălalt, care este autorul ființei noastre, riscăm ca ființa-noastră-pentru-celălalt că dispară deoarece ea este o creație ce are la bază libertatea sa. Ceea ce vrem să asimilăm este punctul lui de vedere, dar în calitatea lui de subiect, nu ca fiind un celălalt-obiect; ceea ce presupune a-i menține libertatea, ai conserva transcendența în calitate de transcendență-transcendentă.

Dragostea vrea să cucerească conştiința celuilalt deoarece libertatea celuilalt este cea pe care vrem să o cucerim; a-l cuceri pe celălalt în calitate de obiect înseamnă implicit a pierde izvorul ființei noastre pentru celălalt. De aceea, ne spune Sartre, iubitorul vrea să posede o libertate ca libertate, cere să fie iubit de o libertate (de o conştiință) şi vrea în acelaşi timp ca această libertate să nu mai fie liberă: „El vrea ca libertatea celuilalt să se determine ea însăşi să devină iubire – şi asta nu numai la începutul aventurii, ci în fiecare moment – şi, în acelaşi timp, ca această libertate să fie cucerită *de către ea însăşi*, ca ea să se întoarcă asupra ei înseşi, ca în nebunie, ca în vis, pentru a-şi dori captivitatea"[500]. A vrea să fii iubit e a dori să fii pus de celălalt dincolo de limita oricăror valori, ca fundamentul obiectiv al tuturor valorilor. Acesta este motivul pentru care iubitul este întrebat ce ar fi în stare să facă pentru el, ce valori ar călca în picioare pentru el afirmându-l în felul acesta ca valoare. Ca iubit consider că „eu nu mai trebuie să fiu văzut pe fond de lume ca un *acesta* printre alți *aceşti*, ci lumea trebuie să se reveleze pornind de la mine"[501]. Vrem astfel să devenim obiectul-fond pe care se relevă lumea, să fim o totalitate, un sistem închis raportat la care orice altceva îşi capătă sensul (acesta fiind de altfel şi idealul înțeleptului). Ceea ce iubitul cere este descris deseori prin sintagma „eram făcuți unul pentru altul".

[497] *Ibidem*, p. 399.
[498] *Ibidem*, p. 399.
[499] *Ibidem*, p. 499.
[500] *Ibidem*, p. 503.
[501] *Ibidem*, p. 506.

Ne putem opune celuilalt înfruntându-i privirea: „a privi privirea celuilalt, înseamnă a te pune pe tine însuți în propria libertate şi a încerca, din adâncul acestei libertăți, să înfrunți libertatea celuilalt”[502], dorind să faci din celălalt o transcendență transcendată, adică un obiect. Celălalt, dacă îi întoarcem privirea, se transformă în obiect deoarece privirea privită dispare, rămânând doar ochii. Însă în calitate de obiect celălalt a pierdut cheia ființei-noastre-obiect şi are despre noi doar o simplă imagine. Există un mod de-a fi în lume în care noi privim privirea celuilalt întemeindu-ne subiectivitatea pe prăbuşirea subiectivității lui, prin transformarea ei în obiect: „Această atitudine e cea pe care o vom numi *indiferența față de celălalt*. E vorba, în acest caz, de o *cecitate* față de ceilalți”[503]. În acest caz îi privim pe oameni ca fiind funcțiile lor, rolul pe care îl au în societate, şi nu ca fiind subiectivități. Altfel spus, avem *tupeu*, după cum spune Sartre, nu suntem încurcați de propria persoană. Însă simțim insuficiența acestei stări; cecitatea se însoțește cu conştiința unei „priviri rătăcitoare” şi inaccesibile care riscă să ne alieneze fără ştirea noastră; de aici un perpetuu sentiment de indispoziție; „Încercarea mea originară de a mă înstăpâni asupra subiectivității libere a celuilalt prin intermediul obiectivității-sale-pentru-mine este *dorința sexuală*”[504]; filosofii existențialişti nu s-au preocupat suficient de asta; *Dasein*-ul lui Heidegger pare asexuat. Ceea ce numim *instinct sexual*, şi care simbolizează o formă de clasare a sexualității undeva în zona animalității din noi, reprezintă o greşită înțelegere a problemei; ea înțelege sexualitatea pornind de la organele sexuale în condițiile în care omul trebuie înțeles în mod fundamental şi originar drept o ființă sexuală, aceasta fiind una din coordonatele lui esențiale.[505] Trebuie aşadar să plecăm de la ideea că sexualitatea este o structură necesară a ființei-pentru-sine-pentru-celălalt. Sartre consideră că ontologia trebuie să decidă asupra rolului sexualității în ansamblul existenței.

Faptul că devenim obiect pentru celălalt şi că ne vedem şi noi din această perspectivă constituie limite ale libertății[506]. Datorită celuilalt avem un *în afară*, o dimensiune la care nu putem să ajungem şi care constituie o dimensiune de alienare. Caracteristicile pe care le îmbrăcăm în fața celuilalt sunt numite irealizabili: „irealizabilii i se descoperă pentru-sinelui ca «irealizabili-de-realizat». Ei nu-şi pierd prin asta caracteristica de *limite*; dimpotrivă, ca limite obiective şi ex-

[502] *Ibidem*, p. 519.
[503] *Ibidem*, p. 520.
[504] *Ibidem*, p. 523.
[505] La citirea acestor rânduri am trăit sentimentul pe care l-a trăit Sartre (conform relatărilor Simonei de Beauvoir) când a luat pentru prima dată cunoştință de cercetările fenomenologice, fiind supărat că alți i-au luat-o înainte în a face filozofie plecând de la ceea ce întâlnim în mod cotidian.
[506] Sesizăm aici faptul că Sartre desparte reflexia în două părți din necesități metodologice: o reflexie în care raportarea la sine este în maniera unui cvasi-obiect şi alta în care se vede aşa cum îl vede celălalt.

terne i se prezintă ei pentru-sinelui ca *de interiorizat.* Ei au deci un caracter *obligatoriu*"[507]. Sartre aminteşte[508] de perspectiva celuilalt-obiect din care ne raportăm la obiecte; această perspectivă devine cumva a noastră, fără a fi a noastră în mod definitiv şi iremediabil; sub ea mocneşte perspectiva noastră (a *pentru-sinelui*) care o minează continuu. Ea este cea care ne dă discretul fior de nelinişte ce apare în faţa oricărei certitudini obiective în anumite momente. Şi poate că acesta este şi sensul profund al autenticităţii: întoarcerea la perspectiva personală, strict subiectivă. Este cumva o inversare a *Străinului,* acesta devenind acum obiectivitatea (care ne este dată de celălalt, este perspectiva lui); sau, dintr-o altă perspectivă, postularea a *doi Străini*: unul ce ne presează din interior şi altul care ne este impus (asumându-l totodată) din exterior. În graniţele acestei structuri poate fi gândit tragicul ce apare în tragedia greacă, plecând de la cele trei legi şi conflictul dintre ele: legea familiei (care ar fi *Străinul* de dinainte de noi), legea cetăţii şi legea divinităţii. În acest caz putem vorbi de *inevitabilitatea tragicului*, care este însă vizibilă doar din perspectiva autenticităţii, în cotidian fiind camuflată.

Putem vorbi în cazul filosofiei lui Sartre de un tragism al relaţiei pentru-sinelui cu Altul: Altul determină limite pentru-sinelui, însă pentru-sinele fără Altul nu poate fi gândit. Una din dimensiunile în-sine-lui care se doreşte pentru-sinele o constituie perspectiva pe care Altul o are asupra sa, faţa pe care el o arată altora şi care-i este inaccesibilă în esenţa sa. Între pentru-sine-pentru-sine şi pentru-sine-pentru-altul este o distanţă a cărei parcurgere pentru-sinele o încearcă fără a o epuiza vreodată. Această distanţă constituie unul din izvoarele tragicului; ea se adaugă celeilalte distanţe care intervine în geneza tragicului, şi anume cea creată de temporalitate.

Din perspectiva tragicului relaţia cu Altul este problematică şi în spaţiul libertăţii, Altul limitând libertatea pentru-sinelui, constituind o neantizare a posibilităţilor sale; expresia „infernul sunt ceilalţi"[509] dă şi ea seama de posibilitatea tragicului în relaţia cu Celălalt.

Putem gândi *Eu*-l-obiect, la care face referire Sartre ca având o natură ambiguă, ca fiind trăit ca limită şi ca *mine* în acelaşi timp, drept sursă a tragicului. Un tragic ce se iveşte în diferenţa ce apare între perceperea de sine (să spunem *din interior*) şi trăsăturile pe care le căpătăm prin intermediul celuilalt, a raportărilor, a imaginii pe care ne-o vedem în ochii altora; imagine de care ne e ruşine, semn că o recunoaştem ca fiind *noi* dar pe care o simţim şi departe în acelaşi timp.

Două elemente trebuie sesizate în ceea ce priveşte raportarea la celălalt: trecerea de la *celălalt* care ne fură lumea la *celălalt* care ne completează, şi o rezolvare a intersubiectivităţii prin

[507] J. P. Sartre, *Fiinţa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 711.
[508] *Ibidem*, p. 424.
[509] J. P. Sartre, *Cu uşile închise*, în *Teatru*, vol. I, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969, p. 135.

apelul la bunul simț. Putem spune că în timp ce I. Kant încearcă să stabilească condițiile de posibilitate ale unui obiect în general, Sartre încearcă să stabilească condițiile de cunoaştere a celuilalt, condițiile de posibilitate a experienței lui.

4.8. Sensul libertății

Dintr-o anumită perspectivă putem considera că Sartre pune semnul egalității între transcendența pentru-sinelui şi libertate. Paradoxul libertății, ne spune filozoful francez, e că trebuie să-l constrângem pe celălalt să fie liber; idealul unei neintervenții în libertatea celuilalt este imposibil practic: „din momentul în care exist, eu stabilesc o limită de fapt libertăți celuilalt, *sunt* această limită şi fiecare dintre proiectele mele trasează această limită în jurul celuilalt”[510]. Filosoful consideră că libertatea celuilalt ne este o limită deoarece ne constituie (şi recunoaştem prin intermediul ruşinii, de exemplu, această constituire) ca *în-sine*, într-un mod diferit față de cel în care o face conştiința (de) sine, ca natură. Pentru filozoful francez esența realității umane este strâns legată de libertate, definind-o: „Libertatea umană precede esența omului şi o face posibilă, esența ființei umane este în suspensie în libertatea sa. Ceea ce noi numim libertate este deci imposibil de distins de *ființa* realității-umane. Omul nu este câtuşi de puțin *mai întâi*, pentru a fi *apoi* liber, ci nu există diferența între ființa omului şi *«ființa-sa-liberă»*”[511]. Însăşi structura realității umane este libertate; posibilitatea pentru-sinelui de a introduce negația în lume este totuna cu libertatea. Refuzul libertăți e o încercare de a te concepe ca ființă în sine. Încercăm să ne refugiem în motivații uitând că greutatea lor depinde de sensul pe care noi li-l dăm; însă toate motivele pe care le invocăm se prăbuşesc atunci când apare angoasa libertății.

Sartre leagă libertatea de neantizare: „libertatea este totuna cu ființa pentru-sinelui: realitatea-umană este liberă exact în măsura în care ea are spre a fi propriul său neant”[512]. A fi propriul neant este posibil pentru realitatea-umană în multiple dimensiuni:

- temporalizându-se, adică fiind tot timpul la distanță de ea însăşi;
- ivindu-se în calitate de conştiință de ceva şi (de) sine însăşi, adică fiind prezență la sine şi nu doar sine;

[510] *Ibidem*, p. 557.
[511] *Ibidem*, p. 67.
[512] *Ibidem*, p. 614.

- fiind transcendență, adică nu ceva care ar fi mai întâi pentru a se pune apoi în relație, ci fiind o ființă care este în mod original proiect.

Explicitând libertatea el recurge la un exemplu de situație în care decizia poate fi considerată (sau nu) ca fiind liberă: oboseala ivită într-o drumeție şi decizia de a ne odihni: „eu am o conştiință nepozițională (de) acest corp – care-mi reglează conturile cu lumea şi care reprezintă angajamentul meu în lume – sub formă de oboseală. În mod obiectiv şi în corelație cu această conştiință nonthetică, drumurile se revelează ca interminabile, pantele ca *mai dure*, soarele ca mai arzător etc. Dar nu-mi gândesc încă oboseala, n-o sesizez drept cvasi-obiect al reflecției mele. Vine, totuşi, un moment în care caut s-o iau în considerare şi s-o recuperez: tocmai despre această intenție va trebui furnizată o interpretare"[513]. Acest mecanism face legătura pe care am prevăzut-o între afectivitate şi rațiune; este un interesant mecanism explicativ. Tovarăşul de excursie care nu se plânge de oboseală este posibil să-şi fi proiectat ființa sa în lume într-un alt mod; are alte proiecte existențiale la care se raportează şi prin perspectiva cărora interpretează oboseala.

Angoasa apare atunci când îi se dezvăluie conştiinței libertatea noastră; în angoasă sesizăm faptul că posibilii noştri sunt măcinați de libertatea noastră viitoare[514] şi „ne aprehendăm şi alegerea, adică pe noi înşine, ca *nejustificabilă*, adică ne sesizăm alegerea ca ne-derivând din nici o realitatea anterioară şi ca, deopotrivă, trebuind să servească drept fundament ansamblului de semnificații care constituie realitatea"[515]. Astfel suntem continuu amenințați de neantizarea alegerii noastre actuale, de necesitatea de a ne alege perpetuu şi să devenim alți decât suntem. Angoasa este dată de dezvăluirea propriei libertăți.

Libertatea îşi capătă contururile la Sartre prin intermediul proiectelor fundamentale: un lucru aşteaptă să fie luminat de un scop pentru a se manifesta ca adversar ori ca auxiliar. În felul acesta „libertatea noastră e deci cea care constituie limitele pe care ea le va întâlni apoi"[516]. Filozoful francez mută libertatea din fața proiectelor în spatele lor. În dat libertatea întâlneşte nişte limite, coeficientul de adversitate a lucrurilor şi caracterul de obstacol adăugat la caracterul său de ustensilă indicând aceste limite; pentru-sinelui îi apare această situației ca fiind un fenomen ambiguu, fiindu-i imposibil să discernă între aportul libertății şi cel al existentului brut. Limitarea internă a libertății constă în faptul că ea nu poate să nu fie liberă iar cea externă „din *faptul* că, fiind libertate, ea este pentru alte libertăți care o aprehendează în mod liber, în lumina propriilor

[513] *Ibidem*, p. 616.
[514] Altfel spus libertatea alegerii de sine constituie moartea unor posibili; deci libertatea ne desființează posibilii, ni-i macină, transformându-ne, tocmai prin aceste alegeri, în *în-sine* sub forma alegerilor trecute.
[515] J.P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 629.
[516] *Ibidem*, p. 652.

lor scopuri"[517]. Limitarea libertății de către libertate deschide o perspectivă particulară asupra relațiilor dintre limite şi libertate: „Libertatea este totală şi infinită, ceea ce nu vrea să însemne că ea *nu ar avea* limite, ci că *nu le întâlneşte* niciodată. Singurele limite pe care libertatea le atinge în fiecare moment sunt cele pe care ea şi le impune"[518]. Libertatea absolută este însă absurdă şi angoasantă pentru om, consideră T. Ghideanu: „În *L'Etre et le Néant,* libertatea înseamnă alegere a ființei proprii, dar nu şi fundament al acesteia. Realitatea umană poate să se aleagă cum vrea ea, dar nu poate să nu se aleagă, ea nu-şi poate chiar refuza să fie. Însăşi sinuciderea este o alegere şi o afirmație de ființă. Prin faptul acesta, care-i este datul, ea participă la ceea ce Sartre numeşte «contingența universală a ființei», adică la ceea ce se numeşte *absurditate*, deoarece această alegere este absurdă, nu pentru că ar fi lipsită de rațiune, de temei, ci pentru că *nu a existat posibilitatea de a nu alege*. Ea este absurdă în sensul că ea este aceea prin care toate *fundamentele* şi toate *rațiunile* vin la ființă, deci chiar aceea prin care însăşi noțiunea de absurditate primeşte un sens"[519]. Suntem de acord cu această interpretare şi vedem o legătură directă între această *absurditate* şi tragic, în principal după modelul pe care-l detaliem în analiza gândirii lui A. Camus. Observăm cum Sartre descoperă în libertate un prilej de suferință, omul râvnind la condiția obiectelor[520], libertatea putând fi angoasantă; angoasa relevă conştiinței libertatea noastră. Absurditatea libertății: poți alege, dar nu poți să nu alegi, deoarece a nu alege înseamnă a alege să nu fi ales. În *Muştele* Oreste este osândit la libertate, libertatea fiind destinul său; conştientizarea libertății absolute este tragică prin responsabilitatea totală față de propria existență pe care o antrenează.

Moartea nu poate fi aşteptată pentru că aşteptarea noastră nu se poate raporta decât la lucruri certe; ea poate fi aşteptată doar când suntem condamnați la moarte, ne spune Sartre. Moartea este certă ca existență însă este incert momentul survenirii ei; este deci un determinat-indeterminat. *A se aştepta la moarte* nu este totuna cu *a aştepta moartea*. Moartea „este de partea obstacolului neprevăzut, *neaşteptat*, de care trebuie mereu *să ții cont*, păstrându-i caracterul specific de neaşteptat, dar care nu se poate *aştepta*, căci se pierde el însuşi în nedeterminat"[521]. Moartea este momentul aşteptat fără a mai aştepta nimic. Se spune în mod tradițional că fiecare minut ne apropie de moarte; însă nu ştim dacă de fapt minutul care a trecut, în care am luat o anumită decizie, nu mă îndepărtează de fapt de moarte. E însă vorba aici la Sartre de o schimbare de perspectivă, el postulând libertatea ca fiind în strânsă legătură cu situația: „paradoxul libertății:

[517] *Ibidem*, p. 706.
[518] *Ibidem*, p. 713.
[519] T. Ghideanu, *Temeiuri critice ale creației,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, pp. 140-141.
[520] *Ibidem*, p. 132.
[521] J.P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 719.

nu există libertate decât în *situaţie* şi nu există situaţie decât prin libertate”[522]. Facticitatea libertăţi este datul pe care ea îl are a fi şi care se manifestă sub diverse forme: locul nostru, corpul nostru, trecutul nostru, poziţia nostru, relaţia noastră fundamentală cu celălalt. În atenţie ar fi „*contingenţa pură a locului meu*, adică până la acela din locurile mele care nu mai trimite la nimic *al meu*: locul care îmi fixează naşterea”[523]. A te naşte înseamnă a-ţi lua locul sau a-l primi. De fapt în atenţie trebuie avută următoarea antinomie: realitatea-umană îşi primeşte locul în mijlocul lucrurilor – realitatea umană este aceea prin care lucrurile capătă existenţă. Libertatea trebuie înţeleasă ca libertate în situaţie; în termeni de limite şi determinaţii putem vorbi de libertate abia după asumarea situaţiei, deci a datului, a determinaţiilor; ceea ce situează libertatea în contextul general în care am vorbit despre ea, ca libertate „între” limite. Apare în plus la Sartre legătura dintre proiectele proprii şi limite, raportarea la limite (deci conturarea spaţiului libertăţii) fiind dependentă de orientarea persoanei prin intermediul proiectelor fundamentale. Dacă luăm în considerare faptul că de libertate putem vorbi doar plecând de la situaţie, nu putem spune că întâlnim la filozoful francez un concept ieşit din comun („comunul” filosofic) despre libertate. Dacă însă privim dintr-o altă perspectivă, respectiv aceea a modalităţilor personale de asumare a situaţiei, unde filosoful francez face trimitere la o libertate totală, la o dependenţă a sensului situaţiei de orientarea (prin intermediul proiectului) realităţii-umane, atunci putem spune că el introduce un concept radical al libertăţii, ce trimite la o responsabilitate totală a omului pentru propria existenţă (pentru sensul propriei existenţe). Trebuie să înţelegem abordarea libertăţii de către filosoful francez ca fiind situată între aceste două variante, fără a putea opta în mod definitiv pentru una sau alta. Şi tocmai prin intermediul acestei ambiguităţi se iveşte un sens al libertăţii.

4.9. Naşterea sensului

J. P. Sartre consideră că temporalitatea dă anumite „direcţii” sensului; altfel spus, donarea de sens are (şi) o orientare temporală: totul îşi capătă sensul pornind dinspre viitor, prin intermediul proiectelor noastre. Interpretarea trecutului *din viitor*, prin intermediul proiectului, viitorul dând sentinţe asupra trecutului, justifică ceea ce Heidegger numeşte ca fiind *negânditul încă* dintr-o operă; sau derivarea unor concluzii care s-ar găsi în gândirea unui gânditor ca ducere până la capăt a gândirii sale. În fond, viitorul înseamnă o continuă schimbare a *Orizontului* prin lansarea unor noi proiecte fundamentale. Sensul actelor noastre derivă din proiectul fundamental la

[522] *Ibidem*, p. 661.
[523] *Ibidem*, p. 662.

care trebuie raportate: „legătura posibilului derivat (a înfrunta oboseala sau a i te abandona) cu posibilul fundamental nu este o legătură de *deductibilitate*. Vederea proiectului total ne permite să «înțelegem» structura singulară considerată”[524].

Perspectiva care domină în lucrarea *Ființa şi neantul* este cea a *pentru-sinelui* (gândit ca *Sine*-le de dinainte de *sine*); este perspectiva celui care introduce perspectiva în lume şi lumea ca perspectivă. *Pentru-sinele* trebuie gândit (şi) ca punct de vedere (asupra sa şi a *în-sinelui*) în continuă schimbare; prin asumarea unui scop pentru-sinele aduce în mijlocul datului o semnificație. Trebuie observate două elemente: 1. Sartre admite cunoaşterea ca posibilitate de raportare la propriul trecut, ea fiind o neatizare deoarece, ca orice cunoaştere, este o raportare obiectuală (care are drept principală caracteristică faptul că pentru-sinele se raportează la obiect ca nefiind acel obiect); 2. cunoaşterea este definită ca *semnificație trăită interiorizată*, ceea ce declanşează câteva întrebări privind explicitarea acesteia.

Din punctul de vedere al sensului în situația concretă a realității-umane trebuie luate în considerare trei niveluri de realitate:

- ustensilele deja semnificante (indicatoare, afişe, opere etc.);
- semnificația pe care eu o descopăr ca deja a mea (naționalitatea, rasa, aspectul meu fizic);
- *celălalt* ca centru de referință la care trimit aceste semnificații.

Rezistența lucrurilor se conturează şi pe fundalul proiectelor celorlalți care „depun mărturie” despre ea, fiecare persoană putând fi privită ca un sistem de semnificare.

Ceea ce numim esență, încercând prin intermediul ei să ne situăm în ontologie, ține pentru Sartre de sens: „esența nu este *în* obiect, ea este sensul obiectului, rațiunea seriei de apariții care îl dezvăluie”[525]; aceasta indică sensul drept stratul în care se desfăşoară discursul ontologic sartrian. Legarea sensului obiectului de rațiunea seriei aparițiilor trimite la sensul ca „ordonare a datelor sensibile”. Însă acesta este numai unul din aspectele sensului. Mai mult chiar, putem spune că „rațiunea seriei” e deja un sens *introdus* din afară *în* datele sensibile.

Sistemul obiectelor văzute ni se prezintă ca *orientat,* ne spune filozoful francez; orientarea „este o structură constitutivă a lucrului. Obiectul apare pe fond de lume şi se manifestă în relație de exterioritate cu alți «aceşti» care tocmai au apărut. Astfel, dezvăluirea sa implică constituirea complementară a unui fond nediferențiat, care este câmpul perceptiv total sau lumea. Structura

[524] *Ibidem*, p. 635.
[525] *Ibidem*, p. 13.

formală a acestei relații dintre formă şi fond este necesară"[526]. Ne reține atenția atât faptul că nu este posibilă apariția obiectului în lipsa unui fond de lume[527] cât şi stabilirea unei identități între câmpul perceptiv total şi lume. Legătura unui obiect cu fondul este deopotrivă aleasă (pentru-sinele apare ca negație a acelui obiect) şi dată (alegerea se realizează pornind de la o distribuție originară a obiectelor). Prin intermediul obiectivități reconstituim lumea pe terenul rațională: "Dar, chiar prin aceasta, eu stabilesc în gândire relativitatea absolută a lumii, adică pun echivalența absolută a tuturor centrelor de referință. Eu distrug lumitatea lumii fără să mă îndoiesc măcar de ea"[528]. Orientarea nu este numai una de tipul formă-fond, ci şi centru-periferie: "câmpul perceptiv se referă la un centru definit în mod obiectiv prin această referință şi situat *chiar în câmpul* care se orientează în jurul lui"[529]. Noi suntem acest centru[530] la care trimite ordinea obiectelor lumii, centrul fiind un obiect care nu ne este vizibil deoarece tocmai noi suntem acest obiect (ştim că nu ne putem fi propriul obiect): "Astfel, structura lumii, implică faptul că noi nu putem *vedea* fără *a fi vizibili*"[531]. Asta în sensul că "suntem vizibili" în ceea ce vedem; altfel spus, ceea ce vedem este marcat de prezența noastră "în peisaj". Naşterea sensului din perspectiva orientării o putem înțelege şi apelând la ceea ce Sartre numeşte *spațiu hodologic*: „Punctul de vedere al cunoaşterii pure este contradictoriu: nu există decât punctul de vedere al cunoaşterii *angajate*. Ceea ce înseamnă să spui că activitatea şi cunoaşterea nu sunt decât două fețe abstracte al unei relații originare şi concrete. Spațiul real al lumii este spațiul pe care Lewin îl numeşte «hodologic»"[532]. Ceea ce trimite la orientarea conştiinței, spațiul hodologic fiind organizat de conştiință în funcție de proiectele sale. Acesta este, în egală măsură, o creație a lumii şi a noastră, orientându-ne acțiunile prin intermediul posibililor pe care-i schițează: "Spațiul originar care mi se descoperă este spațiul hodologic; el este brăzdat de drumuri şi de rute, el este instrumental şi este *poziția* uneltelor. Astfel lumea, de la apariția pentru-sinelui meu, se dezvăluie ca indicație a actelor de făcut, aceste acte trimit la alte acte, acestea la altele şi aşa mai departe"[533]. Putem spune: cu cât mai multe indicații, cu atât mai multă lume? Dacă ne raportăm la posibilitățile diferite de a accede la dezvăluirea indicațiilor, am putea vorbi de "grade diferite de lume".

---

[526] *Ibidem*, p.438.
[527] Fondul care face posibilă apariția obiectului este unul mult mai complex decât cel constituit din totalitatea obiectelor. Numai că discursul lui Sartre se desfăşoară în planul percepției am spune, sensul implicând abordarea unui alt plan.
[528] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 442.
[529] *Ibidem*, p. 439.
[530] Dacă acest câmp perceptiv are un centru, respectiv organul de simț care îl lansează, putem spune că de fapt câmpul tematic are drept centru conştiința? Sau *Eu*-l?
[531] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 439.
[532] *Ibidem*, p. 427.
[533] *Ibidem*, p. 445.

4.10. Corpul şi conştiința

Despre preocupările lui Sartre privind legătura dintre conştiință şi corp aminteşte Simone de Beauvoir: „O altă chestiune ce ne preocupa era raportul dintre conştiință şi organism; asupra noastră înşine asupra altcuiva, căutam să descoperim ce anume depinde de-o fatalitate fizică şi ce anume ține de un consimțământ”[534].

Ceea avem în vedere în primă instanță este corpul nostru aşa cum este el pentru noi şi nu aşa cum apare el în lume, cum este văzut de ceilalți, modalitate de a vedea pe care şi noi ne-o însuşim în mod cotidian; din această perspectivă avem două variante: el este un lucru printre lucruri ori este acela prin care lucrurile ni se descoperă. În acelaşi timp, ne reține atenția modul complex în care Sartre defineşte corpul: „trebuie să examinăm succesiv corpul în calitate de ființă-pentru-sine şi în calitate de ființă-pentru-celălalt; şi pentru a evita absurdități de felul «vederii răsturnate» ne vom pătrunde de ideea că aceste două aspecte ale corpului, fiind pe două planuri de ființă diferite şi incomunicabile, sunt ireductibile unul la celălalt. Ființa-pentru-sine trebuie să fie în întregime corp şi în întregime conştiință: ea n-ar putea fi *unită* cu un corp. Tot aşa, ființa-pentru-celălalt este în întregime corp, nu există aici «fenomene psihice» de unit cu corpurile; nu este nimic *în spatele* corpului. Corpul este în întregime «psihic»”[535]. Psihicul este unul constituit (ceea ce ar putea să sugereze că nu este contingent), şi ființa sa este *a percepe*; el pare a fi mai degrabă un construct (poate chiar teoretic, cu rol de explicitare) decât o *realitate*.

Conceptul de *Conştiință* (conştiința în sens extins) nu este operațional în cazul lui Sartre; pentru el corpul are caracterul unui *în-sine*, riguros vorbind. *Pentru-sinele* este conştiința, şi tot ce nu este ea este un *în-sine*. Ori corpul nu poate face parte din *Conştiință* în modalitatea în care aceasta apare la filozoful francez.

4.10.1. *Corpul ca ființă-pentru-sine: facticitatea*

Putem înțelege sensul pe care Sartre îl dă facticității pornind de la următoarea idee a sa: „Este absolut necesar ca lumea să-mi apară *în ordine*. Şi, în acest sens, această ordine *sunt eu*… Dar este în întregime contingent ca ea să fie *această* ordine”[536]; ea se repetă sub diverse forme;

[534] S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 134.
[535] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 424.
[536] *Ibidem*, p. 428.

spre exemplu: este necesar să fiu undeva, dar este întâmplător că sunt aici. Recurgând la acest tip de definire el circumscrie şi domeniul libertăţii.

Corpul nostru include: naşterea, clasa, rasa, naţionalitatea, structura fiziologică, caracterul, trecutul, toate acestea în măsura în care sunt depăşite în unitatea sintetică a fiinţei-mele-în-lume. Toate acestea sunt ceea ce numeam determinaţii; se pune întrebarea dacă putem subordona determinaţiile corpului în modul în care o face Sartre? Natura-pentru-noi a corpului nostru se prezintă ca fiind în mod perpetuu depăşitul: "conştiinţa (de) corp este laterală şi retrospectivă; corpul este *neglijatul, «trecutul sub tăcere»*, şi, totuşi, el este ceea ce ea *este*; ea nu este chiar nimic altceva decât corp, restul este neant şi tăcere"[537]. Conştiinţa corpului este comparabilă cu conştiinţa semnului. Această raportare la propriul corp dă seama de limitele pe care el le antrenează în încercarea pe care-o facem pentru a-l depăşi. Corpul este deopotrivă *punct de vedere* şi *punct de plecare*: "El este de două ori necesar. Mai întâi, pentru că el este reacapararea continuă a pentru-sinelui de către în-sine şi faptul ontologic că pentru-sinele nu poate să fie decât în calitate de fiinţă care nu este propriul său fundament: a avea corp înseamnă a fi fundamentul propriului tău neant şi a nu fi fundamentul fiinţei tale"[538]. Din această perspectivă putem discuta de corp ca limită. Corpul nostru este totodată instrumentul şi scopul acţiunilor noastre, fiind imposibil să distingem senzaţia de acţiune. Din aceste perspective ne rămân două chipuri de a ne raporta la propriul corp: ori este cunoscut şi definit în mod obiectiv pornind de la lume, dar este cunoscut în gol, ori "este *dat în mod concret* şi din plin ca însăşi dispunerea lucrurilor"[539].

Pentru Sartre conştiinţa spontană şi nereflectată "*îşi există corpul*. Astfel, relaţia dintre corpul-punct-de-vedere şi lucruri este o relaţie *obiectivă*, iar relaţia conştiinţei cu corpul este o relaţie *existenţială*"[540]. Ceea ce înseamnă că de fapt "Corpul aparţine deci structurilor conştiinţei nonthetice (de) sine"[541]. Putem spune astfel că: 1. conştiinţa *nonthetică* are mai multe structuri; 2. corpul, drept corp propriu, este trăit la nivelul conştiinţei *nonthetice*. În acelaşi timp însă corpul propriul poate fi şi vizat (o raportare *thetică*), însă accesul la el se va face în acest caz, după cum vom vedea, pe o cale mediată, prin intermediul fiinţei-pentru-celălalt. Filozoful francez descrie modalităţile de accedere la corpul propriu recurgând la ceea ce am numi boală; răul dezvăluie conştiinţei corpul propriu: „Această sesizare de către pentru-sinele meu a unui gust *fad* şi fără distanţă, care mă însoţeşte până şi în eforturile mele de a mă elibera de el şi care este gustul *meu*,

[537] *Ibidem*, pp. 455-456.
[538] *Ibidem*, p. 451.
[539] *Ibidem*, p. 448.
[540] *Ibidem*, p. 455.
[541] *Ibidem*, p. 455.

este ceea ce am descris în altă parte sub numele de *Greață*: o greață discretă şi insurmontabilă îi revelează continuu corpul meu conştiinței mele"[542]. Greața este dată de perceperea *nonthetică* a propriei facticități, fiind depăşită către posibilii proprii. Încercarea de a scăpa de ea prin agreabil sau durerea psihică ne-o dezvăluie tot pe un fond de greață. Ea este fundamentul pentru toate grețurile empirice. Greața este greață de contingența cărnii, care e expresia contingenței corpului propriu sau a celuilalt.

4.10.2. *Corpul-pentru-celălalt*

Noi sesizăm corpul celuilalt în relație cu obiectele; din această perspectivă putem considera corpul celuilalt ca fiind semnificativ. Nu-l putem sesiza pe celălalt decât pornind de la situația în care el se află (nu l-am putea vedea izolat, nu ar fi semnificativ pentru noi; situație de altfel posibilă doar teoretic), şi nu-i putem sesiza un organ decât pornind de la ansamblul corpului, în strânsă legătură cu corpul său şi cu intențiile pe care acesta le manifestă; nu putem percepe nici anumite gesturi psihice (stări) manifestate prin intermediul corpului decât pornind de la un ansamblu, pornind de la totalitatea sintetică a corpului aflat într-o situație. Percepția corpului este de o altă natură decât cea a obiectelor inerte; dovadă faptul că noi înțelegem conduitele expresive care se oferă imediat percepției drept comprehensibile (şi asta e posibil doar pornind de la înțelegerea corpului ca aflat într-o situație). Sartre ne spune: "Corpul celuilalt îmi apare deci aici ca un instrument în mijlocul altor instrumente. Nu doar ca o unealtă pentru a face alte unelte, ci chiar ca *o unealtă de mânuit unelte*, într-un cuvânt ca o maşină-unealtă"[543]. Există riscul să ne privim propriul corp tot din această perspectivă, ceea ce ar duce la necesitatea unui lanț infinit de unelte ori la reintroducerea unei relații de tipul suflet-corp. Însă pe această cale este constituită ceea ce gânditorul francez numeşte „a treia dimensiune ontologică a corpului".

4.10.3. *A treia dimensiune ontologică a corpului: corpul pentru mine aşa cum îi apare celuilalt*

Dimensiunile de ființă ale corpului propriu (şi moduri de-a fi ale pentru-sinelui în acelaşi timp) postulate de Sartre sunt următoarele:

- eu îmi exist corpul (nonthetic);

[542] *Ibidem*, p. 466.
[543] *Ibidem*, p. 443.

- corpul meu este folosit şi cunoscut de către celălalt (fiinţa-pentru-celălalt);

- eu exist pentru mine ca şi cunoscut de către celălalt în calitate de corp (reflexivul).

Structurile pentru celălalt ale propriului corp le învăţăm prin intermediul limbajului; ele reprezintă un strat conceptual al propriului corp. Spre exemplu, putem să vizăm răul de care suferim în fiinţa-sa-pentru-celălalt; durerea ca rău ne indică un organ aşa cum apare el pentru altul şi nu aşa cum îl trăim. În timiditate, timidul se ruşinează de modalitatea în care corpul său apare pentru-celălalt, el este încurcat de propriul corp în forma în care lui îi este de fapt inaccesibil. Dacă timiditatea indică conştientizarea acestei perspective depăşirea timidităţii trimite la însuşirea acestei dimensiuni a propriului corp

4.11. *Naşterea* lumii

Prinderea lumii într-un circuit al ipseităţii (ceea ce înseamnă într-un fel crearea ei) dă seama de exterioritatea realităţii-umane; lumea este cumva realitatea-umană însăşi şi nu este numai ea în acelaşi timp: „lumea în calitate de corelativ al posibilităţilor care eu *sunt*, apare, de la apariţia mea, ca schiţă enormă a tuturor acţiunilor mele posibile. Percepţia se depăşeşte în mod firesc spre acţiune; mai mult, ea nu se poate dezvălui decât în şi prin proiecte de acţiune”[544]. „Astfel, lumea îmi apare ca obiectiv articulată; ea nu trimite niciodată la o subiectivitate creatoare, ci la infinitul complexelor de ustensilitate”[545], ne spune în continuare Sartre. Însă aceste trimiteri sfârşesc prin a indica un instrument care este *cheia* tuturor trimiterilor, cheie ce nu ne este dată, ci ne este *indicată în negativ*: „A indica în negativ înseamnă a proiecta umbra celui care ordonează, a arăta “pe dos” pe cel care ar trebui să se vadă (care s-a interpus între lentilă şi rest). Noi nu folosim acest instrument, noi *suntem* el. El nu ne este dat altfel decât prin ordinea ustensilică a lumii, prin spaţiul hodologic, prin relaţiile univoce sau reciproce ale maşinilor”[546]. Din această perspectivă autenticitatea poate fi gândită şi ca ieşire din complexul de ustensile, ca depăşire a statutului de maşină-unealtă.

[544] *Ibidem*, p. 446.
[545] *Ibidem*, p. 446.
[546] *Ibidem*, p. 448.

4.12. Dispoziția afectivă

Avem conduite emoționale şi conduite perceptive organizate pe fondul atitudinii față de lume, consideră Sartre, percepția noastră fiind organizată în funcție de proiectul fundamental care suntem. Trimițând la lucrarea *Schița unei teorii fenomenologice a emoțiilor* filozoful francez ne spune: „emoția nu este un zbucium fiziologic: este un răspuns adaptat situației; este o conduită ale cărei sens şi formă sunt obiectul unei intenții a conştiinței care vizează să atingă un scop particular prin mijloace particulare. Leşinul, cataplexia, în timpul fricii, urmăresc să suprime primejdia suprimând conştiința primejdiei. Există aici *intenție* de a-ți pierde conştiința pentru a înlătura lumea de temut în care conştiința este angajată şi care vine la ființă prin ea. E vorba deci de conduite magice care provoacă satisfaceri simbolice ale dorințelor noastre şi care revelează, în acelaşi timp, un strat simbolic al lumii”[547]. Ne putem întreba ce presiune exercită conştiința primejdiei asupra conştiinței? Ce legături trebuie să avem în vedere în acest caz între domeniile conştiinței? În aceste circumstanțe trebuie să gândim leşinul ca fiind o formă de apărare; deci abolirea *conştiinței de…* (ceea ce am denumit *conştientă*) este o formă de apărare. Ceea ce înseamnă că somnul apără. De ce ne apără somnul? De prea multă ființă? Depunem mărturie de existența acestor mecanisme de apărare prin experiențele personale încercate ori văzute în cazuri de accident când principalul mecanism de apărare al victimei este somnul: pacienții doresc să doarmă (cea mai mare parte dintre ei) pentru a uita parcă, pentru a se trezi, poate sănătoşi, pentru a vedea că de fapt nu a fost decât un vis. Alegerea uneia sau alteia din modalitățile de apărare (spre exemplu leşin sau înfruntarea situației; lumea să se dezvăluie ca magică sau rațională) depinde de liberul proiect al pentru-sinelui, care se alege să fie într-un fel ori altul, să se raporteze la lume într-o modalitate sau alta. Sartre ne spune că Baldwin numeşte “abstracte emoționale” emoțiile abstracte, pe care le putem realiza în noi fără să le trăim efectiv[548]. Notăm aici faptul că tragicul trăit prin intermediul tragediei este foarte aproape de statutul acestor “abstracte emoționale”; filosoful francez consideră aceste intenții vide, pure proiecte de emoție, semnificații fără materie, drept *imagini afective*.

Dispoziția, ca tonalitate afectivă nonthetică[549], este numită de Sartre *cenestezicul*; prin intermediul acesteia el încearcă să ajungă la conştiința *nonthetică* de propriul corp şi va descoperi că aceasta poate fi evidențiată prin intermediul durerii. Pentru asta ia ca exemplu durerea de ochi

[547] *Ibidem*, p. 604.
[548] *Ibidem*, p. 456.
[549] Vedem aşadar că dispoziția afectivă este trecută de Sartre în domeniul *nontehetic*-ului; aceasta echivalează cu o notă suplimentară atât pentru *nonthetic* cât şi pentru dispoziția afectivă.

atunci când citim: absorbiți de lectură putem avea indicații ale acestei stări, cum ar fi dificultatea înțelegeri textului, a citirii cuvintelor etc.: "Dar chiar aceste indicații pot să lipsească – de exemplu în cazul în care lectura «mă absoarbe» şi în care «uit» durerea (ceea ce nu înseamnă deloc că ea a dispărut, de vreme ce, dacă se întâmplă să iau cunoştință de ea într-un act *reflexiv* ulterior, ea va apărea ca fiind tot timpul acolo)"[550]. Toate acestea ne trimit la ideea existenței unor acte ale conştiinței ce se desfăşoară în afara atenției, simultan cu aceasta. Ori, tocmai *nontheticul* constituie fluxul acestor acte, dintr-o anumită perspectivă (fără ca fluxul acestor acte să epuizeze înțelesul *nontheticului*). Putem spune că arhitectura dorințelor noastre dă seama de proiectul nostru de-a fi.

4.13. Proiectul de-a fi ca *existențial*

Deşi Sartre nu se referă la proiect ca fiind un existențial al realității-umane, putem lua în considerare această definire plecând de la faptul că existența este considerată de filosoful francez ca fiind structurată în funcție de proiectele pe care le desfăşurăm în fiecare moment. Proiectele se organizează dinspre proiectele fundamentale înspre proiectele "cotidiene", care sunt legate de primele, căpătându-şi sensul prin ele. Descoperirea proiectelor fundamentale poate fi făcută prin intermediul *psihanalizei existențiale*, filosofia sartriană putând fi înțeleasă astfel şi din perspectiva unei *terapeutici* existențiale. Proiectele fundamentale sunt cele care dau atât sensul existenței cât şi sensul activităților cotidiene.

Orice acțiune este înțeleasă de Sartre ca fiind determinată dinspre viitor, dinspre scopul propus de proiectul în zona căruia se situează. Putem astfel spune că tragicul ia naştere şi în funcție de proiectele noastre fundamentale; din perspectiva tragicului proiectul este important deoarece putem să vorbim de existența unui proiect de trăire a tragicului (poate ca parte a proiectului fundamental de acordare unui sens existenței) dar şi de un proiect fundamental de organizare a întregii existențe într-o perspectivă tragică. Proiectul fundamental în forma postulată de gânditorul francez poate să coincidă cu ceea ce am numit *domeniu*. Proiectele parțiale se pot dezvălui în diverse circumstanțe ca aparținând unui proiect fundamental. Filozoful francez arată faptul că toate proiectele trebuie „să fie înțelese pornind de la un prim proiect, care se recunoaşte prin aceea că nu se mai poate interpreta pornind de la nici un altul şi care este total. O metodă fenomenologică specială va fi necesară pentru a explica acest proiect inițial. Ea e cea pe care o numim psihanaliză existențială"[551]. Proiectul fundamental propune un anumit tip de raport cu ființa pe care

[550] J. P. Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 458.
[551] *Ibidem*, p. 648.

pentru-sinele vrea să-l întreţină. Acest proiect fundamental va fi în mod constant reînnoit (am putea spune chiar prin fiecare decizie de a-l continua, de a nu-l abandona) ori poate fi schimbat în totalitate. Atunci când alegem să-l continuăm fiecare alegere indică alegeri posibile ca nefiind alese: „Posibilitatea acestor alte alegeri nu este niciodată explicitată, nici pusă, ci este trăită în sentimentul de nejustificabilitate, şi ea e cea care se exprimă prin faptul *absurdităţii* alegerii mele şi, în consecinţă, a fiinţei mele. În felul acesta, libertatea mea îmi macină libertatea”[552]. Explicitarea nejustificabilităţii face să apară clipa ca moment al deciziei de a lansa un alt proiect. Proiectul libertăţii este un proiect de a face într-o lume rezistentă, şi care are o marjă de imprevizibilitate; din această cauză putem spune că realitatea-umană nu poate fi surprinsă de nimic în fiinţa sa.

Noi avem şi proiecte prin care urmărim să conferim un sens existenţei noastre pornind de la funcţiile sociale pe care le deţinem, cu care vrem să ne identificăm. Deoarece aceste funcţii îşi au justificată existenţa prin scopul lor în cadrul unor instituţii, identificarea cu ele ne dă senzaţie că suntem salvaţi de la contingenţă; conceptul de *carieră profesională,* spre exemplu, constituie o astfel de justificare a existenţei.

Pentru Sartre proiectele sunt, într-un anume sens, depozitarele memoriei cel puţin sub forma deciziilor luate (şi reluate); trecutul are astfel două elemente: unul imuabil (pe care proiectele mele nu-l pot schimba) şi altul variabil, sensul trecutului fiind dat de proiectele noastre actuale; dar cele două sensuri sunt imposibil de distins. Pentru o definiţie cuprinzătoare a ceea ce înseamnă proiectul în arhitectura realităţii umane redăm un citat amplu din *Fiinţa şi neantul*: „pentru-sinele proiectează *să fie, în calitate de pentru-sine*, o fiinţă care să fie ceea ce este; în calitate de fiinţă care este ceea ce nu este şi care nu este ceea ce este proiectează pentru-sinele să fie ceea ce este; în calitate de conştiinţă vrea el să aibă impermeabilitatea şi densitatea infinită a în-sinelui; în calitate de neatizare a în-sinelui şi perpetuă ocolire a contingenţei şi a facticităţii vrea el să-şi fie propriul fundament. De aceeea posibilul este proiectat în general drept ceea ce îi lipseşte pentru-sinelui pentru a deveni în-sine-pentru-sine; iar valoare fundamentală care se află în fruntea acestui proiect este tocmai în-sinele-pentru-sine, adică idealul unei conştiinţe care ar fi temei al propriei sale fiinţe-în-sine prin pura conştiinţă pe care ar căpăta-o despre ea însăşi. Acest ideal e cel pe care-l putem numi Dumnezeu. În consecinţă, se poate spune că ceea ce face cel mai conceptibil proiectul fundamental al realităţii-umane este că omul este fiinţa care proiectează să fie Dumnezeu. Oricare ar fi mai apoi miturile şi riturile religiei avute în vedere, Dumnezeu este mai

[552] *Ibidem*, p. 649.

întâi «sensibil în inima» omului drept cel care îl anunță şi îl defineşte în proiectul său fundamental şi ultim"[553].

4.14. Psihanaliza existențială

Perspectiva din care abordăm psihanaliza existențială postulată de Sartre ca metodă a unei *terapeutici existențiale* o constituie posibilitatea ca aceasta să poată fi utilizată în evidențierea unor elemente ce pot conduce la naşterea tragicului.

Prezentând psihanaliza existențială filozoful francez afirmă că acceptă metoda psihanalizei, considerând că orice act este un fenomen comprehensibil, dar consideră că trebuie aplicată în sens invers: „concepem actul comprehensiv ca o întoarcere din viitor către prezent"[554]. Psihanaliza existențială abordează omul ca totalitate şi nu sub forma unei colecții, el fiind exprimat de fiecare din actele sale, acestea indicând proiectul fundamental din perspectiva căruia au luat naştere; ea se bazează pe o comprehensiune pre-ontologică a omului despre om. Prin intermediul psihanalizei existențiale persoana poate să cunoască ceea ce înțelege deja; pentru filozoful francez a cunoaşte în acest caz înseamnă a adopta punctul de vedere a celuilalt: „Rezultă de aici că complexele smulse din profunzimi inconştiente, ca şi proiectele decelate de psihanaliza existențială, vor fi aprehendate *din punctul de vedere al celuilalt*"[555]. Eforturile psihanalistului de a extrage informații de la pacient şi a i le arăta ar fi zadarnice dacă subiectul nu ar fi conştient tot timpul de tendințele sale profunde: „interpretarea psihanalitică nu-l face *să capete conştiință* de ceea ce el este: îl face să *capete cunoaştere* de asta"[556]. Psihanaliza existențială nu are de cercetat imagini, ci de explicitat sensuri aparținând în mod real lucrurilor; dintr-o anumită perspectivă calitățile lucrurilor corespund unei alegeri a ființei de către realitatea-umană.

Sartre porneşte de la elementele date de psihanaliză considerându-le ca o schiță primară. Între psihanaliză şi psihanaliza existențială el vede următoarele **asemănări**:

- ambele consideră „toate manifestările obiectiv-decelabile ale «vieții psihice» ca întreținând raporturi de la simbolizare la simbol cu structuri fundamentale şi globale care constituie propriu-zis *persoana*"[557];
- ambele consideră că nu există date primare (înclinații moştenite, caracter etc.);

[553] *Ibidem*, pp. 758-759.
[554] *Ibidem*, p. 622.
[555] *Ibidem*, p. 765.
[556] *Ibidem*, p. 769.
[557] *Ibidem*, p. 763.

- ambele consideră că nu există nimic înainte (nimic dat) în afectivitate;
- ele socotesc ființa umană ca o istorializare perpetuă; fiecare fapt istoric va fi considerat deopotrivă ca *factor* al evoluției psihice şi ca *simbol* al acestei evoluții;
- ambele iau în considerare existența omului în lume;
- amândouă țin cont de *situația* omului, căutând o atitudine fundamentală în situație;
- ambele consideră că subiectul nu se poate psihanaliza singur.

În acelaşi timp între psihanaliza existențială pe care consideră că a descoperit-o şi psihanaliză filozoful francez indică următoarele **deosebiri:**

- Psihanaliza caută să descopere complexul în timp ce psihanaliza existențială caută să determine *alegerea originară*: „Această alegere originară, operându-se față de lume şi fiind alegere a poziției în lume, este totalitară, ca şi complexul; este anterioară logicii, ca şi complexul; ea este cea care *alege* atitudinea persoanei față de logică şi principii; nu e deci vorba s-o cercetezi în conformitate cu logica. Ea concentrează într-o sinteză prelogică totalitatea existentului şi, ca atare, este centrul de referință al unei infinități de semnificați polivalente"[558].
- Psihanaliza postulează inconştientul (un psihism inconştient) în timp ce „Psihanaliza existențială respinge postulatul inconştientului: faptul psihic este, pentru ea, coextensiv conştiinței. Dar dacă proiectul fundamental este din plin *trăit* de către subiect şi, ca atare, totalmente conştient, asta nu înseamnă deloc că el trebuie să fie, totodată, *cunoscut* de către el"[559]. De remarcat distincția pe care Sartre o operează între a fi conştient de ceva şi a cunoaşte acel ceva[560].

Psihanaliza existențială are în vedere ca termen ultim o alegere şi nu o acțiune mecanică asupra persoanei din partea mediului, nu o stare. Prin intermediul psihanalizei existențiale persoana poate să cunoască ceea ce înțelege deja; eforturile psihanalistului de a extrage informații de la pacient şi a i le arăta ar fi zadarnice dacă subiectul nu ar fi conştient tot timpul de tendințele sale profunde. Psihanaliza existențială nu are de cercetat imagini, ci de explicitat sensuri aparținând în mod real lucrurilor. Raportat la rostul proiectelor fundamentale în filozofia lui Sartre putem spune că şi calitățile lucrurilor corespund întrucâtva unei alegeri a ființei de către realitatea-umană.

Având în vedere cele prezentate despre psihanaliza existențială putem considera că ea poate fi utilizată şi în cercetarea „pacientului tragic", prin intermediul ei putând să descoperim

[558] *Ibidem*, pp. 763-764.
[559] *Ibidem*, p. 764.
[560] De fapt, distincția este mai *fină*, fiind vorba de trei stări: a fi conştient de ceva, actul reflexiei (care reprezintă o cvasi-cunoaştere) şi a cunoaşte ceva.

care este proiectul fundamental în orizontul căruia a apărut trăirea tragică şi proiectul prin care tragicul a fost ales.

4.15. Reaua-credinţă şi tragicul

Două tipuri de negaţii trebuie avute în vedere în cazul pentru-sinelui: minciuna (care este faţă de ceilalţi) şi reaua-credinţă (care este minciuna faţă de sine). Simone de Beauvoir ne spune despre noţiunea de rea-credinţă: „Sartre făuri noţiunea de rea-credinţă, ce dădea seama, după el, de toate fenomenele pe care alţii le raportează la subconştient”[561]. Plecând de la acest concept ambii autori definesc anumite persoane drept aparenţe (oameni ce mimează anumite convingeri şi sentimente)[562]. Pentru filozoful francez reaua-credinţă este minciuna faţă de sine; din acest motiv putem spune că ea este o “minciună ontologică”. În acelaşi timp reaua-credinţă este o formă a negaţiei, o formă în care negaţia este îndreptată către sine. Ea pare a fi cea care blochează calea spre autenticitate; din această perspectivă reaua-credinţă pare a se apropia de rolul impersonalului *se*. Reaua-credinţă poate să determine trăiri tragice, chiar dacă tragicul din aceste trăiri este fundamentat tocmai pe o nerecunoaştere. Filozoful francez ne spune că în reaua-credinţă „nu este vorba de o decizie reflectată şi voluntară, ci de o determinaţie spontană a fiinţei noastre. *Te faci* de rea-credinţă aşa cum adormi şi eşti de rea-credinţă aşa cum visezi. […] reaua credinţă este un tip de a fi în lume, ca şi veghea şi visul, care tinde prin el însuşi să se perpetueze, deşi structura sa este de tip *metastabil*”[563]. El dă ca exemplu picolul care încearcă să devină *un picolo*, adică o reprezentare (care este şi un *în sine*) pentru el însuşi şi pentru alţii: „Ceea ce încerc să realizez este o fiinţă-în-sine a picolului, ca şi cum n-ar fi chiar în puterea mea să le confer valoarea şi urgenţa îndatoririlor şi drepturilor mele ce ţin de această condiţie, ca şi cum n-ar fi la libera mea alegere să mă scol în fiecare dimineaţă la ora cinci sau să rămân în pat cu riscul de a fi concediat”[564]. Această fiinţă-în-sine care vrem să devenim ne eliberează de povara de a hotărî din libertatea noastră de a fi asta, ne eliberează cumva de responsabilitatea asumării propriei libertăţi. Ceea ce vream e să devenim un *în sine* supus cauzalităţilor pentru a putea da vina pe alţii pentru ceea ce ni se întâmplă, pentru a putea, într-un fel, să trăim cu conştiinţa împăcată. Reaua-credinţă îşi capătă sensul plecând de la faptul că ne este accesibilă în calitatea ei de rea-credinţă: „dacă în calitatea

[561] S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 134.
[562] De remarcat faptul că în acelaşi loc Simone de Beauvoir afirmă că, deşi contestau existenţa inconştientului, nu puteau să nu admită că există ceva ce i-ar putea corespunde.
[563] *Ibidem*, p. 121.
[564] *Ibidem*, p. 110.

de conştiinţă reflexivă, ea constituie cu rea-credinţă obiecte psihice false în calitate de mobiluri, dimpotrivă, în calitate de conştiinţă nereflectată şi nonthetică (de) sine, ea este conştiinţă (de) a fi rea-credinţă şi, prin urmare, conştiinţă (a) proiectului fundamental urmărit de către pentru-sine. Astfel, divorţul dintre conştiinţa spontană şi voinţă nu este un dat de fapt pur constant"[565]. Altfel spus, conştiinţa nonthetică (de) sine ştie că ne mințim. Adică adevărul este în noi, trebuie doar să-l lăsăm să se ivească. *Nontheticul* este situat în vecinătatea relei-credinţe: orice alegere fiind alegere conştientă de sine (chiar când nu este cunoscută), explicaţia curentă pentru această lipsă a cunoaşterii acestor alegeri altfel conştiente, făcute *în prezenţa* (sau *de către*) conştiinţa (de) sine, va putea fi dată cel mai adesea prin intermediul relei-credinţe.

Conceptul de rea-credinţă pare a fi de inspiraţie Socratică: a considera că prin intermediul maieuticii poţi să conduci omul la cunoaşterea care există în el lasă loc liber interpretării imposibilităţii ajungerii de unul singur la această cunoaştere pe care o ai ca fiind determinată de reaua-credinţă; este evident că în acest context, ca de altfel şi în contextul filosofiei sartriene, conceptul de rea-credinţă trebuie gândit în orizontul de sens al autenticităţii şi în afara oricărei morale. Reaua-credinţă este refuzul autenticităţii, deci refuzul asumării libertăţii; este fuga de libertatea totală care caracterizează omul. Cum această libertate este angoasantă, putem înţelege această angoasă ca fiind unul din semnele tragicului existenţei, conştientizării propriei existenţe ca tragică. Reaua-credinţă poate da naştere tragicului şi constituie o posibilă cale de refugiere din calea tragicului.

4.16. Autenticitatea şi inautenticitatea

J. P. Sartre ne vorbeşte de alienarea corpului propriu în statutul de obiect-pentru-celălalt; această alienare, cu toată gama de semnificaţii pe care o implică, o luăm în discuţie ca mecanism ce generează posibilitatea unei trăiri tragice. Alienarea (şi toată contingenţa) este trăită ca facticitate la nivelul non-reflexivului (deci fără a fi gândită ca atare). Prin intermediul privirii celuilalt avem asupra noastră o perspectiva în plus: o faţă a noastră ca obiect printre obiectele lumii, cu care intrăm în relaţii de obiectualitate; această situaţie ne alienează.

Filozoful francez se raportează la Heidegger, pentru care în impersonalul *se Dasein*-ul se anunţă ca un oricine prin complexul indicativ de ustensile „iar starea inautentică – care este starea mea obişnuită în măsura în care n-am realizat conversiunea la autenticitate – îmi revelează *fiinţa-*

[565] *Ibidem*, p. 640.

mea-cu"[566]. Ființa-cu este posibilă la Heidegger în două moduri: inautentic şi autentic. Modul inautentic reprezintă o pierdere la nivelul complexului ustensilic, lucrurile sunt pentru toată lumea, intervine o totală interşanjabilitate a termenilor relației. Modul autentic relevă o legătură reciprocă între personalități autentice; „autenticitatea şi individualitatea se câştigă: eu nu voi fi propria mea autenticitate decât dacă, sub influența chemării conştiinței (*Ruf des Gewissens*), mă avânt către moarte, cu decizie-hotărâtă (*Entschlossenheit*), ca spre posibilitatea mea cea mai proprie. În acest moment, eu mă dezvălui mie însumi în autenticitate şi, de asemenea, îi înalț şi pe ceilalți cu mine către autentic"[567]. Ființa-cu este gândită de Sartre ca fiind surda existență în comun a coechipierului cu echipa sa. În angoasă toate proiectele noastre se opresc fiind neantizate de conştiința libertății noastre. Cotidianul pare să fie caracterizat prin fuga de angoasă; însă fuga de angoasă este doar un mod de-a căpăta conştiință de angoasă (ce fiind cea de care fugim). Depăşire acestei situații (o „fugă definitivă") este posibilă doar prin intermediul relei-credințe.

4.17. Sensuri ale tragicului în filozofia sartriană

Putem considera că în cadrul filosofiei sartriene la cunoaşterea tragicului se poate ajunge pe două căi: pornind de la cunoaşterea (de) sine sau pornind de la perspectiva Celuilalt, de la modul în care el ne vede, punct de vedere pe care-l adoptăm. Există o tendință de a unifica cele două perspective în cadrul căreia vorbim de trăirea tragicului. În acelaşi timp, imposibilitatea coincidenței celor două perspective poate să accentueze trăirea sau să o anuleze.

Punctul de plecare al filosofiei lui Sartre îl constituie "interioritatea" *cogito*-ului; în abordarea realități umane el ia în considerare existența mai multor planuri ontologice, ființa-pentru-sine şi ființa-pentru-celălalt marcând ce-a mai importantă diferențiere din această perspectivă. Una din principalele surse ale tragicului în filosofia sartriană o constituie diferența de perspectivă între pentru-sine şi pentru-celălalt raportat la propria existență. Unificarea celor două perspective, din care să rezulte un în-sine, este proiectul fundamental, dar imposibil de împlinit, al pentru-sinelui. Astfel, tragicul se înscrie pe zona proiectelor fundamentale ale realității umane fiind unul dintre ele.

Justificarea discursului în mai multe planuri în acelaşi timp la care recurgem în mod constant este dată de necesitatea internă a teoriei (a modului de-a fi al conştiinței); aceeaşi modalitate

[566] *Ibidem*, p. 348.
[567] *Ibidem*, p. 348.

de organizare a discursului o găsim şi la Sartre[568]. Filozoful francez arată, la modul implicit, confuziile pe care ni le creează limbajul în înţelegerea fiinţei; paradoxul e că face asta recurgând tot la limbaj (şi la paradox în acelaşi timp, care reprezintă o depăşire a limitelor limbajului prin intermediul limbajului).

Esenţa lucrului pentru filosoful francez este un *a apărea*; aparenţa trimite la seria totală a apariţiilor. Esenţa este raţiunea ce coordonează seria apariţiilor. În condiţiile în care *a apărea* ţine de subiectul căruia îi apare, seria apariţiilor este gândită ca infinită. Din perspectiva seriei infinite a apariţiilor Sartre este destul de aproape de Heidegger care postulează permanenta survenire a fiinţei. Dacă luăm în considerare căile de acces la fiinţă postulate de filozoful francez când spune: „Fiinţa ne va fi dezvăluită prin orice mijloc de acces imediat, plictiseala, dezgustul etc., iar ontologia va fi descrierea fenomenului de fiinţă aşa cum se manifestă, adică fără intermediar”[569], atunci putem gândi tragicul ca relevând fiinţa.

Situarea complexă în lume, în cadrul căreia gesturile proprii îşi capătă sensul de la o anumită situaţie iar situaţia îşi capătă sensul de la intenţia realităţi-umane, este numită de Sartre *situaţie*; vom gândi această situaţie ca ivindu-se cadrul problemei determinaţiilor plecând de la care am văzut că este posibilă limita ca *zonă* a tragicului.

Sartre sugerează că *Orizontul* care face posibilă apariţia oricărui sens îl încorporează în structura sa şi pe *nu este,* aşa cum îl încorporează şi pe *este*. Dacă *este*, ca totalitate, „dă” fiinţa (gândim, deci, aici fiinţa ca totalitatea pe care *este* o constituie), totalitatea pe care o constituie *nu este* „dă” neantul. Ambele, fiinţa şi neantul, sunt fonduri[570] pe care ceva poate să apară. În acest caz ele ar intra împreună în constituirea structurii de *Orizont* pe fondul căreia este posibil să apară sensul[571].

O mare parte din construcţiile sartriene se desfăşoară pe marginea *non-theticului*, care, dintr-o anume perspectivă, corespunde la ceea ce şcoala psihanalitică a numit ca fiind inconştien-

[568] *Ibidem*, p. 467.
[569] *Ibidem*, p. 13.
[570] Rămâne să vedem dacă împreună sau separat.
[571] Există aici o diferenţă subtilă între trimiterile prin intermediul cărora se constituie sensul şi aceşti doi constituenţi stabili ai structurii de Orizont, respectiv *este* şi *nu este.* Raportarea sensurilor la ei (nu există în mod obligatoriu o raportare, relaţia putând avea şi alte conotaţii) credem că îmbracă alt caracter decât trimiterea: trimiterile la aceşti *constituenţi* sunt inevitabile. Ori, mai curând, aceşti constituenţi intră în structura înseşi a trimiterii: ***acest* sens *este* sau *nu este* legat de acel sens** – fiind structura de bază a trimiterii; una ideală am spune, model arhetipal. Mai mult chiar, *este* şi *nu este* constituie *un fond de raportare* pentru fiecare sens, de genul: *acest* sens *este* legat de sensurile la care are trimiteri, şi *nu este* legat în acelaşi timp în mod evident de alte sensuri (deseori determinate). Naşterea sensului pleacă de la un *nu este* iniţial şi are loc prin conturarea a cât mai mulţi *este*, deci a cât mai multe legături. În acelaşi timp realizarea trimiterilor mută însăşi sensul ivit în (într-o anumită) „zona” lui *este*. Am schiţat doar câteva din raportările posibile la *este* şi *nu este* care intervin în naşterea sensului, în structurarea câmpului tematic. Gândim un model al acestor raportări în zona lui „0” şi „1” din maşina Turing, în sfera valorilor binare pe care se constituie informatica (fără însă a reduce la acest model, el fiind doar unul de început).

tul. Este vorba de „operațiuni subînțelese" ale conştiinței (care ar exprima altfel inconştientul) ori implicate de actele conştiinței. Ne putem întreba în ce măsură tragicul conține şi o desfăşurare „autonomă" (autonomă față de atenție, şi chiar de cunoaştere) în conştiință? Putem vorbi aici de „pre-trăiri" ca fiind trăiri ce se desfăşoară în afara atenției, dinspre ele venindu-ne (ivindu-se în atenție, fiind cunoscute) doar „efectele" de genul *angoasei* s.a. Aceste modalități de-a fi ale conştiinței pot fi înțelese şi ca desfăşurându-se sub forma unor „rezolvări autonome" (autonome față de *conştiență*) a conflictelor, putând fi gândite şi ca un anume tip de relații între domenii (ca *aranjări* în încercarea de refacere a armoniei). Conştiința *thetică* (pozițională) este tematizare; tematizarea reprezintă apariția înțelesului (sensului) unui obiect pe baza trimiterilor la alte obiecte (sensuri) existente în lume (am spune în limbaj, dar într-o definiție extinsă a limbajului). În aceste condiții conştiința *nonthetică*, conştiința (de) sine, este conştiință de…, dar fără a fi cunoaştere; ea este o pre-cunoaştere. Această postulare a unui *cogito* prereflexiv putem s-o vedem ca apărând la Heidegger, sub forma *preontologiuluic,* şi la Lévinas (care îi dă un statut ontologic special) ca *il y a*. În aceste condiții am luat în considerare operarea cu a această *zonă a cogito*-ului în înțelegerea tragicului.

Realitatea umană este ființa care descoperă ființa şi care îşi descoperă ființa. Se creează un spațiu între arătarea de sine şi arătarea ființei, adică sunt diferite ori sunt identice? O posibilă concluzie o putem desprinde plecând de la ideile lui Sartre: poți zări ființa doar prin translucidita-tea ființei realității umane. Realitatea umană, prin intermediul lumii, creează intervalul în care ființa apare; nici subiectivă, nici obiectivă, şi subiectivă şi obiectivă. În acest interval înțelegem ca apărând şi tragicul. Tragicul la Sartre trebuie gândit şi din perspectiva *Schiței asupra unei teo-rii fenomenologice a emoțiilor*, ori cel puțin plecând de la definiția emoției dată de filozoful fran-cez. Dacă gândim emoțiile ca putând fi (şi) comandate, ca fiind atitudini adoptate de realitatea-umană în mod voit, atunci din perspectiva tragicului putem gândi cazuri în care trăirea tragicului este cumva una comandată, ca formă de apărare (sau înfruntare) a persoanei față de o anumită situație.

Prin intermediul lucrărilor Sartre prezintă atitudinea magică a omului care, pătruns de o anumită credință (am spune cu rea-credință), joacă un rol, un personaj care se crede a fi. În *Grea-ța* Antoine Roquentin capătă într-o zi conştiința sinelui propriu prin greața de orice şi de nimic; „Această trezire îi relevă că existența înseamnă *fisură*, distanță de sine, eşec, absență a oricărei finalități"[572]. Greața este pasul negativ al înțelegerii libertății. Ea semnifică *trezirea* personajului,

[572] T. Ghideanu, *Temeiuri critice ale creației,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 35.

conştientizarea situaţiei în care se află şi a faptului că este „condamnat la libertate", că lucrurile au sensul şi valoarea pe care el le acordă. Considerăm greaţa de care ne vorbeşte autorul ca fiind situată în imediata vecinătate a tragicului, având acelaşi rol cu el, respectiv de trezire a conştiinţei. Pentru Sartre conştientizarea determinaţiilor ia forma *greaţă*; ceea ce ne trimite la a gândi raporturile tragicului cu greaţa. În ontologia tragicului există o relaţie (posibilă) între actul conştiinţei de a neantiza (rostindu-l pe *nu*; de fapt intenţionându-l) şi tragic. La limită, tragicul este o formă specială de *nu*: una trăită[573]. Prin fiecare *nu* conştiinţa îşi secretă şi posibilitatea tragicului. Greaţa prezentată de filosoful francez în lucrarea omonimă face parte din domeniul tragicului, intră într-o anumită definiţie a tragicului.

Încercând o sintetizare maximă a filosofiei sartriene putem spune: suntem conştiinţă de a fi. Acest *a fi* include şi a fi în modalitatea tragicului.

Dorinţa pentru-sinelui de a deveni în-sine trimite la dorinţa omului de a deveni personajul pe care şi-l proiectează (pe care alege să fie), de a se transforma în ceva fix (în *în-sine*), fapt care implică anularea oricărei posibilităţi de a alege[574]. Spre exemplu, putem dori să fim viteji, ceea ce înseamnă că dorim să „îmbrăcăm" nişte trăsături determinate, imuabile, şi, în consecinţă, nu ne mai construim, nu mai trăim. Acest „viteaz" e o imagine pe care o preluăm de la Celălalt şi cu care am dori să ne identificăm (este predominant perspectiva altuia). „Sprijinindu-ne" pe Celălalt ajungem să ne dorim transformarea dintr-o existenţă într-un obiect. Această dorinţă este potenţată de oboseala alegerilor continuii, de angoasa pe care ne-o poate da conştientizarea libertăţii totale.[575]

Tudor Ghideanu consideră că unul din modurile în care Sartre descrie realitatea-umană este sub forma unei totalităţi-detotalizate: „Realitatea umană apare ca atare, în prezenţa propriei totalităţi, sau *sine*, ca *lipsă* de această totalitate. Realitatea umană este astfel *conştiinţa nefericită*, fără depăşire posibilă a stării de nefericire"[576]. Înclinăm şi noi spre modelul unei conştiinţe nefericite ce răzbate din filosofia sartriană, nefericirea, derivând din în-sinele care se doreşte a fi pentru-sinele şi care nu poate fi, fiind un principiu fundamental al conştiinţei, din care-i izvorăşte „mişcarea", din care-i răsar proiectele. Este evident că termenul *nefericire* are un sens complex;

[573] Sau tragicul este o „opoziţie" la *nu*-ul care vrea să pulverizeze limita (o limită).
[574] Am putea spune „dorinţa de a se odihni într-o alegere definitivă".
[575] Atunci când ceilalţi adulează o vedetă, spre exemplu, ne spunem implicit: uite cum ar trebui să fim pentru a corespunde dorinţelor lor. În felul acesta începem să ne privim prin ochii lor; poate din perspectiva pe care alţii ne-au propus-o şi pe care noi am ales-o. Astfel, începem să venim la noi dinspre viitor, dinspre proiectul de sine pe care l-am ales (s-au pe care l-am cules). Această situare în viitor creează o distanţă între „mine şi mine": suntem înaintea noastră, de unde ne privim; ne vedem prin intermediul proiectelor proprii, care sunt în acelaşi timp rezultatul alegerilor proprii şi ale sensurilor vehiculate de Altul.
[576] T. Ghideanu, *Temeiuri critice ale creaţiei,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 101.

cu toate acestea, îl avem în vedere atunci când vorbim de tragic ca element esențial pentru însăşi existența conştiinței. Sugerăm aşadar că tragicul constituie un principiu fundamental al conştiinței în filosofia sartriană (chiar dacă prezența lui este mai curând implicită, noi derivându-l din ceea ce Heidegger numeşte „nerostitul unei filosofii"), ca de altfel şi în gândirea lui Albert Camus şi Simonei de Beauvoir[577].

[577] Acesta fiind motivul esențial care ne-a orientat în alegerea temei cercetării noastre.

5. SIMONE DE BEAUVOIR: *AL DOILEA SEX* SAU DESPRE TRAGICUL CE INTERVINE ÎN MOD COTIDIAN

În capitolele anterioare am arătat că una din modalităţile de naştere a tragicului o constituie disputa cu limitele, iar despre limite putem discuta doar plecând de la determinaţii. Din această perspectivă am recurs în acest capitol la analiza limitelor pe care ni le trasează propria sexualitate şi a tragicului ce ia naştere pe această cale, într-o abordare generală, care cuprinde ambele sexe, şi una particularizată pentru fiecare sex, ambele din perspectiva lucrării Simonei de Beauvoir, *Al doilea sex*. Trebuie însă să precizăm că referirile la ideile autoarei nu se limitează la acest capitol, ci sunt răspândite pe întreg cuprinsul lucrării, constituind unul din straturile ei; în acelaşi timp cercetarea este centrată pe lucrarea amintită fără însă a le neglija pe celelalte.

În lucrările autoarei este evident refuzul pe care-l practică faţă de tot ceea ce înseamnă filozofie sistemică, faţă de totalitate şi privilegierea generalului[578]; de aceea, ideile filosofice trebuie căutate în ansamblul lucrărilor sale, în încercarea de a vedea modalitatea în care ele se articulează înspre înţelegerea existenţei. O piedică în calea acestui demers pare a o constitui modalitatea în care autoarea recurge la *ambiguitate*, concept ce a fost identificat drept unul central în filozofia sa; ambiguitatea poate fi depăşită încercând să facem „un pas înapoi" pentru a surprinde ansamblul pe care gândurile sale îl realizează[579], integrând *ambiguitatea* în unitatea aceluiaşi punct de vedere. Autoarea leagă ambiguitatea la care recurge în operele sale de existenţa ambiguităţii în lume; spre exemplu, spune despre *Musafira*: „În pasajele izbutite ale romanului, se ajunge la o ambiguitate a semnificaţiilor corespunzătoare celei întâlnite în realitate. Am vrut şi ca faptele să nu se înlănţuie după raporturi univoce de cauzalitate, ci să fie, ca în viaţă aievea, deopotrivă comprehensibile şi contingente"[580]. T. Ghideanu defineşte filosofia Simonei de Beauvoir ca fiind „o morală a ambiguităţii"[581]; având în vedere dorinţa omului de claritate, dacă plecăm de la această definiţie (care se întemeiază pe afirmaţiile scriitoarei) putem să situăm gândirea autoarei (şi) sub semnul tragicului, marca ambiguităţii aplicată asupra sensului existenţei putând fi în mod

[578] Acest demers este comparabil, în cadrul acestei lucrări, cu cel desfăşurat de E. Lévinas, care merge până la a indica o legătură între filosofia ca totalitate şi sistemele totalitare. În acelaşi timp, acest mod de gândire este asumat de postmodernism drept postulat esenţial.

[579] Chiar dacă liantul care asigură unitatea ar fi doar existenţa autoarei, important este faptul că toate aceste idei au luat naştere *în aceeaşi existenţă*.

[580] S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 356.

[581] T. Ghideanu, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

evident generatoare de tragic. Ambiguitatea postulată de autoare poate fi înțeleasă şi ca o ieşire din absurditatea la care ne poate conduce antinomiile existenței, ca o asumare a lor; din această perspectivă ambiguitatea poate reprezenta o cale de asumare a tragicului şi de depăşire a lui în acelaşi timp.

În lucrările cu caracter memorialistic Simone de Beauvoir indică sensuri ale personajelor sale: „Françoise a renunțat să mai găsească o soluție etică la problema coexistenței; ea îl îndură pe *Celălalt* ca pe un scandal implacabil şi se apară de el iscând în lume un fapt la fel de brutal şi de irațional: un omor”[582]. Legat de acest subiect Simone consideră că a eşuat încercând să transforme cotidianul în tragedie. Şi continuă indicând modalitatea în care a înțeles să „pună în situație”, prin intermediul literaturii, ideile sale filosofice, ele dobândindu-şi sensul deplin, în bună măsură, abia în contextul unor astfel de „lumi”: „Una din problemele care mă sâcâiau era raportul dintre sinceritate şi voință; Elisabeth îşi mistifica figura şi întreaga existență; Françoise încerca să realizeze fără a trişa unitatea vieți sale: era determinată să se-ntrebe, privindu-şi prietena, ce anume desparte un sistem adevărat de unul fals”[583]. În *Pyrrhus et Cinéas* întâlnim la autoare ideea camusiană a absurdului unei acțiuni ce poate fi depăşit tocmai prin desfăşurarea ei, ea căpătând un sens tocmai prin asta[584]. În condițiile în care orice act este văzut de scritoare ca fiind gratuit, sensul libertății fiind libertate pentru nimic, zărim întemeierea libertății în absurd şi, în acelaşi timp, depăşirea acestei situații.

În cartea *Toți oamenii sunt muritori*[585] Simone de Beauvoir prezintă povestea tragică a lui Raymond Fosca, un personaj care a băut în Evul Mediu elixirul nemuririi şi trebuie să sufere nemurirea: „În avatarurile temporale ale personajului eternitatea apare drept autentica moarte”[586]. Vedem aici situația tragică a omului căruia i se îndeplineşte una din dorințele cele mai arzătoare, respectiv cea de-a fi nemuritor (sau este scăpat de ceea ce-l angoasează, anume moartea) şi care nu-şi poate suporta propriul proiect. Fantasticul povestirii vine să ilustreze faptul că orice alegere trebuie în definitiv suportată, că orice proiect uman îşi are propriile consecințe, ceea ce pare a sugera destinul tragic al omului.

---

[582] *Ibidem*, p. 352.
[583] *Ibidem*, p. 353.
[584] T. Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 164.
[585] S. de Beauvoir, *Toți oamenii sunt muritori*, Editura Univers, Bucureşti, 1976.
[586] T. Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 177.

Pentru autoare violența nu ține de uman, ea reprezentând dezvăluirea subumanului[587]; putem înțelege apariția subumanului ca fiind tragică, atât pentru cei responsabili de apariția sa cât şi pentru cei care-i suportă consecințele. Dacă luăm în considerare inumanul ca posibil generator de tragic atunci trebuie să avem în vedere sensul complet al inumanului cu care operează autoarea, gândind mai întâi definiția umanului plecând de la libertate. Spre exemplu, trebuie să avem în vedere şi *omul serios* care fetişizează luând mijloacele drept scopuri, sacrificând în felul acesta umanul inumanului[588], în încercarea de a deveni un în-sine.

În *La Vieillesse* autoarea tratează ființa-în-lume a bătrânului arătându-i condiția: „Bătrânețea este non-munca, pura consumație; în ea se vegetează aşteptând moartea. *Tragedia bătrâneții este radicala condamnare a unui sistem de viață mutilant:* un sistem care nu furnizează enormei majorități a oamenilor ce fac parte din el, nici o rațiune de a trăi"[589]. Abordarea bătrâneții (ca şi a situației femeii) stă în bună măsură sub semnul unei forme de revoltă împotriva biologicului (o revoltă ciudată, ce include şi acceptarea lui). Individul se simte bătrân prin intermediul celorlalți oameni: „Trezirea în fața propriei bătrâneți echivalează cu un autentic «scandal intelectual», căci trebuie asumată o realitate care vine «din afară» şi care rămâne mult timp insesizabilă"[590]; bătrânețea pare astfel o stare mediată de existența Altuia. Tragicul trebuie analizat şi din perspectiva raporturilor pe care bătrânul le are cu timpul[591] (poate sub deviza: timpul nu mai are răbdare): este tragicul născut din lipsa viitorului (în condițiile în care omul se refugiază constant în viitor). Poate că forma tare a tragicului apare tocmai pe marginea lipsei viitorului (deci a lipsirii persoane de locul său de refugiu); de aceea postularea vieții de dincolo de către creştinism a limitat existența tragediei. O altă perspectivă asupra bătrâneții o constituie bătrânețea ca limită, vecinătatea morții ca imediatețe a limitei supreme.

În lucrarea *O moarte uşoară* ultimele zile ale mamei sale şi moartea acesteia constituie pentru autoare un prilej de meditație; ea ne spune în finalul lucrării că nu există moarte naturală, fiecare moarte fiind o violență nemeritată (ceea ce înseamnă a considera moartea ca fiind tragică). O concluzie asupra semnificației bătrâneții la Simone de Beauvoir: „Mai mult decât moartea, bătrânețea este opusă vieții"[592].

---

[587] *Ibidem*, p. 185.
[588] *Ibidem*, p. 199.
[589] *Ibidem*, p. 255.
[590] *Ibidem*, p. 257.
[591] Un raport ce merită cercetat îl constituie şi cel pe care tragicul îl întreține cu timpul.
[592] T. Ghideanu, *Percepție şi morală în fenomenologia franceză,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 268.

Credem că lucrările autoarei pot fi interpretate în sensul unei preocupări pentru „o etică" aşa cum afirmă T. Ghideanu: „Demersul ei, exclusiv etic, este străin conflictului estetic al tragediei, precum şi opoziţiei cognitive dintre subiect şi obiect"[593]; într-adevăr, autoarea nu scrie tragedii în sensul estetic al termenului. Însă ea descrie situaţii tragice, arătând izvorul, rostul şi sensul pe care acestea îl au. Putem spune chiar că modul în care vorbeşte despre existenţă comportă deseori accente tragice, ceea ce ne îndreptăţeşte să vorbim de abordarea tragicului atât în planul ontologic cât şi în cel ontic în cazul Simonei de Beauvoir.

Dacă existenţialismul înseamnă cercetarea existenţei (el însemnând un anume fel de cercetare a existenţei) atunci analiza relaţiilor dintre cele două sexe, în forma realizată de Simone de Beauvoir, se situează din plin în cadrul filozofiei existenţialiste. Dincolo de aspectele prozaice (uneori aparent vulgare din punct de vedere filosofic) putem spune că e o cercetare serioasă asupra unei probleme ce este situată într-un plan ontologic, abordându-l de altfel ca atare; autoarea sugerează[594] că punctul de vedere ontologic este cel care stă la baza abordărilor sale, sugestie ce poate fi găsită şi în precizarea faptului că se situează pe linia de gândire desfăşurată de Heidegger, Sartre şi Merleau-Ponty. Chiar dacă perspectiva şi soluţiile adoptate ne nemulţumesc uneori, fondul îl considerăm relevant atât din perspectiva existenţialismului fenomenologic cât şi a temei pe care am avut-o în vedere, respectiv ontologia tragicului. Credem că multe din lucrările autoarei, şi în special *Al doilea sex,* pot fi gândite ca o aplicare a psihanalizei existenţiale sartriene. Relaţia intelectuală a celor doi scriitori a fost, după cum ne spune şi Simone de Beauvoir, una foarte strânsă, ei influenţându-se reciproc; este drept că scriitoarea a fost în mai mare măsură influenţată de Sartre decât l-a influenţat ea pe acesta, autoarea recunoscând asta; ea ne dă un exemplu, în *Puterea vârstei,* al faptului că l-a lăsat pe filosoful francez să domine intelectual: „De când îl întâlnisem pe Sartre, lăsam pe umerii lui grija de a-mi justifica propria viaţă"[595]. Influenţa nu trebuie înţeleasă ca dependenţă deoarece nu întotdeauna împărtăşeau aceleaşi idei; autoarea povesteşte despre una din divergenţele pe care le avea cu J. P. Sartre: „Eu susţineam că realitatea covârşeşte tot ceea ce poţi spune despre ea; trebuia să o înfrunţi în ambiguitatea şi opacitate ei, în loc să o reduci la nişte semnificaţii ce se lasă rostite în cuvinte. Sartre răspundea că dacă vrei, aşa cum ne-o doream noi, să-ţi însuşeşti toate cele, n-ajunge să priveşti şi să fii mişcat: trebuie să prinzi sensul şi să-l torni în fraze"[596]. O altă diferenţa care se bazează pe o pasiune comună o constituie scrisul: „Sartre trăia pentru scris; avea ucaz să dea mărturie despre

[593] *Ibidem*, p. 276.
[594] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 75
[595] *Ibidem*, p. 327.
[596] *Ibidem*, p. 151.

toate cele şi să le interpreteze pe cont propriu, în lumina necesității; mie îmi revenea sarcina de a-mi împrumuta conştiința cariatei splendori a vieții şi trebuia să scriu pentru a o smulge timpului şi neantului"[597]. Putem spune că în comparație cu Sartre, Simone de Beauvoir este mai preocupată de problemele cotidiene, mai apropiată de ontic; în bună măsură vedem în lucrările sale aplicări ale conceptelor fundamentale ale ontologiei sartriene.

Modul în care autoarea abordează *determinația* numită *sexul cu care ne-am născut*, considerând-o responsabilă de situația femeii în ansamblul ei, trimite la o analiză a modului în care poate fi privită relația dintre determinații din perspectiva uneia dintre ele. Acesta este un alt plan în care am abordat lucrarea *Al doilea sex* şi un alt strat al ontologiei tragicului în acelaşi timp. Întâlnim, spre exemplu, în cadrul lucrării o „ontologie a adulterului" şi dramele la care conduce acesta[598], față de care am recurs la prelucrarea argumentelor prezentate, demontarea sau acceptarea lor, pentru a evidenția „ontologia parțială" a tragicului în acest cadru. De remarcat că înşirarea argumentelor în contextul general al cărții sugerează o prezență a tragicului, în viața persoanelor, imposibil de evitat, prezență ce ține de construcția societății dar şi de modurile de-a fi ale oamenilor. Discursul pe marginea adulterului şi a geloziei, aşa cum este el abordat de autoare, credem că este în fond o dezbatere pe marginea limitelor.

În mod evident *Al doilea sex* se desfăşoară în cel puțin două straturi: cel al realității curente (al lumii, al înțelesului cotidian) şi cel existențial (în sens filosofic). Pornind de la aceasta, considerăm că trebuie să desfăşurăm analiza cel puțin în tot atâtea planuri. Este evident faptul că recurgem la utilizarea mai multor straturi legate cumva între ele, atât pentru a analiza scrierile autoarei, cât şi pentru cercetarea pe care o întreprindem asupra tragicului.

5.1. Destinul tragic al femeii

Una din principalele teze afirmate de autoare spune: „Nu te naşti femeie, ci devii femeie"[599]; postulatul se întemeiază pe ideea că trăsăturile esențiale ale faptului de-a fi femeie țin de modelarea culturală a individului, femeia fiind mai degrabă o „realitatea culturală" decât un dat biologic; ideea este reluată de scriitoare într-o altă lucrare într-un sens mai complex: „*Ceea ce-mi deosebeşte teza de teza tradițională e faptul că, după mine, feminitatea nu-i nici o esență, nici o*

[597] *Ibidem*, p. 13.
[598] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, pp. 222-223.
[599] *Ibidem*, p. 8.

natură: e o situaţie creată de civilizaţii pornind de la unele date fiziologice"[600]. Remarcăm aici că sunt considerate ca formând nucleul dur al faptului de-a fi femeie elemente care-i parvin (care o modelează) prin educaţie, fiind lăsate în plan secund diferenţierile biologice, acestea din urmă fiind apreciate ca neesenţiale. Apare ca implicită necesitatea (şi posibilitatea) depăşirii statutului de femeie înspre altceva, înspre o postură nedeterminată încă, în cadrul căreia formarea culturală a „individei"[601] trebuie să fie alta, această modificare conducând şi la o „altă esenţă", structurată poate într-o zonă neutră, ca un loc al întâlnirii femeii cu bărbatul, un loc în care ambii devin indivizi, diferenţierile sexuale (ca şi cele de alt fel) fiind neînsemnate, având poate un statut asemănător celui al hainelor pe care le purtăm. Spunem acestea deoarece ne vedem nevoiţi să constatăm ca teză implicită a ideologiei feministe pe care o schiţează Simone de Beauvoir şi necesitatea transformării bărbatului în sensul apropierii lui de poziţia femeii (uitându-se că tocmai fiind bărbat este mai aproape de femeie, într-un anume sens), un fel de neutralizare a virilităţii lui (virilitatea fiind unul din elementele cele mai vehement culpabilizate la bărbat de către autoare). Simone de Beauvoir introduce „un spaţiu al libertăţi asumării unui rol social", unei posturi, plecând de la ideea că femeia (aşa cum este ea înţeleasă de către societate) devine femeie şi nu se naşte aşa: „Femela este femeie în măsura în care ea se trăieşte ca atare"[602]. Un demers problematic, mai ales dacă avem în vedere faptul că este constituit prin opoziţie cu un pretins rol privilegiat al bărbatului. În acelaşi timp însă scriitoarea vede *femela* ca dominată de destinul ei: „individualitatea femelei este înfrântă de interesele speciei; ea apare ca posedată de forţe străine, alienată"[603]. Autoarea pare a încerca să postuleze o nedreptate funciară a naturii faţă de femelă fără să indice un mod diferit de a fi; femela renunţă la individualitate în favoarea speciei[604] spune Simone sugerând astfel destinul tragic al femeii. În această situaţie individualitatea devine termenul cheie pentru definirea unei inegalităţi, pentru sacrificiu. Ne putem însă întreba: Individualitatea femeii se poate contura în afara raporturilor cu propria funcţie sexuală[605]?

[600] S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, note, p. 380.
[601] Cum altfel îi putem spune dacă excludem termenul *femeie*, aşa cum pare a sugera autoarea, ca fiind deja peiorativ, încărcat de conotaţii negative (asemănător trecerii de la „negru" la „afro-american" în limbajul corectitudinii politice)?
[602] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 68.
[603] *Ibidem*, p. 57.
[604] *Ibidem*, p. 56.
[605] Este problema modalităţii în care trebuie să gândim conştiinţa de sine în cazul femeii: ca profund diferită faţă de cazul bărbatului datorită specificului funcţiei sexuale ori ca fiind modelată de aceste diferenţe fără a-i fi afectată structura.

Destinul femeii este văzut de autoare ca dominat de conflictul specie-individ[606]: „destinul ei fiziologic este foarte complex; ea însăşi îl suportă ca pe o istorie străină; propriu trup nu este pentru ea o expresie limpede a ei înseşi; se simte alienată în acest trup; legătura care în orice individ există între viaţa fiziologică şi viaţa psihică, cu alte cuvinte relaţia între facticitatea individului şi libertatea care îl asumă este cea mai dificilă enigmă implicată de condiţia umană; iar la femeie această enigmă se afirmă în modul cel mai tulburător"[607]. Problema diferenţelor dintre viaţa fiziologică şi viaţa psihică nu credem că este aplicabilă numai femeii. De remarcat formula „libertatea care îl asumă", ce sugerează un raport de exterioritate, de subordonare chiar a individului faţă de libertate. Cercetarea noastră se desfăşoară tocmai în zona acestui mister, respectiv în zona relaţiei dintre facticitatea şi libertatea individului, în zona limitelor sale. Responsabil pentru toată această situaţie este considerat de Simone de Beauvoir bărbatul: „Reprezentarea lumii, ca şi lumea însăşi, este opera bărbaţilor; ei o descriu din punctul lor de vedere, pe care îl confundă cu adevărul absolut"[608].

Încercând un răspuns la aceste acuze (din solidaritatea) putem spune în primul rând că „instrumentul" de bază al gândirii îl constituie limba (ca limbaj); câmpul posibilului în ceea ce priveşte reprezentarea lumii este deschis de limbaj, acesta însoţindu-i toate modificările. Limba este una a oamenilor şi nu a bărbaţilor. Putem lua în considerare dezvoltări ale limbilor ce au loc prin intermediul geniului poeţilor, romancierilor, gânditorilor. Însă trebuie să avem în vedere şi multe alte elemente cum ar fi creaţia anonimă, perpetuarea limbajului. Primul cuvânt pe care-l pronunţăm este, în general, *mama*. Primele relaţii dintre obiecte şi cuvinte, dintre stări, situaţii etc. şi cuvinte le învăţăm în genere de la mamă. Sensul instrumental al cuvintelor ne este dat (cel puţin în primă fază) tot de mamă. Şi enumerarea ar putea continua. Având în vedere şi numai aceste aspecte mai putem considera că reprezentarea lumii este opera bărbaţilor? Pentru a putea cântări fiecare contribuţie şi a avea dreptul să ne pronunţăm avem nevoie de instrumente pe măsură (care nu pot fi construite); ori de o exacerbare a unei ideologii care să încerce a demonstra experimental justeţea uneia sau alteia dintre afirmaţii; spre exemplu, ideologia feministă ar putea încerca eliminarea bărbaţilor din lume pentru a demonstra cum ar arăta lumea fără bărbaţi (nu credem că bărbaţii s-ar îndura să facă acelaşi lucru cu femeile).

---

[606] Există un astfel de conflict ori el e doar un construct teoretic forţat de setea omului de sens? Dacă extragem din individ ceea ce e specie în el ce ne rămâne? Nu vom asista oare la o disoluţie a individului? Avem în vedere şi vecinătatea conceptului de specie cu alte concepte generale, toate fiind opera unei generalizări născută, poate, în primul rând din dorinţa de a opera cu lucrurile, de a le manipula; dintr-un scop pragmatic deci.
[607] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 285.
[608] *Ibidem*, p. 177.

Potrivit autoarei ține de destinul femeii continua percepere a propriului corp ca fiind al său şi ca fiind ceva străin în acelaşi timp. Ilustrează acest raport complex cu propriul corp vorbind despre tânăra care se dezvăluie parțial şi se simte agresată de privirile prea insistente ale bărbaților care văd într-un fel mai mult decât vrea ea să arate. Este redată o atitudine ambiguă ce izvorăşte dintr-o ambiguitate existențială şi dintr-o priză slabă asupra lumii (în termenii autoarei). Autoarea prezintă şi stranietatea raportului pe care ea îl are cu propriul corp în ceea ce priveşte dimensiunea sexuală a acestuia, vorbind despre robia trupului sau împotmolirea libertății în carne: „Trupul meu îşi avea toanele lui, iar eu eram incapabilă să le înfrânez; tumultul lor îmi dejuca toate defensivele. Descoperii că aleanul, atunci când devine trupesc, nu-i o simplă nostalgie, ci o durere”[609]. Când află că este însărcinată femeia „îşi dă seama că trupul ei a primit o destinație care o transcende; zi de zi, un polip născut din carnea ei şi străin de ea se va dezvolta în ea; este pradă speciei care îi impune misterioasele sale legi şi în general această alienare o înspăimântă”[610]. Stările de rău ale femeii gravide sunt interpretate de autoare ca dând seama de un conflict între specie şi individ; în timpul naşterii „conflictul între interesele individului feminin şi cele ale speciei este atât de acut, încât antrenează de multe ori moartea copilului sau a mamei”[611]. Faptul de a vedea dificultățile sarcinii şi ale naşterii prin prisma conflictului dintre individ şi specie (mai exact ca zonă de accentuare a acestui conflict ce este mediat de viața sexuală) credem că ridică unele probleme; însăşi ideea de conflict indică în mod implicit existența unei limite între individ şi specie, al cărei contur este greu de descifrat; ea este o limită, dar una cumva încorporată în spațiul Libertății; ea înregistrează variațiuni, dar acestea au loc în spațiul Libertății delimitând în acelaşi timp un domeniul al libertății. Cum este vorba de o limită ce are la bază o *determinație*[612] pe care putem s-o numim *glasul speciei*, ea lansează un domeniu al tragicului.

Pentru Simone de Beauvoir chiar şi căsnicia poate da seama de situația tragică în care femeia este aruncată: „Puține munci sunt mai înrudite ca aceea a gospodinei cu muncile lui Sisif; zi de zi trebuie spălate farfuriile, şterse de praf mobilele, cârpite rufele care vor fi din nou, mâine, murdărite, prăfuite, rupte”[613]. Gospodina îi pare că luptă zi de zi împotriva răului, pentru ca acesta să nu se poată extindă, şi nu vizează, asemenea bărbatului, realizarea binelui; din momentul în care se mărită femeia nu mai are nici un alt viitor; este prinsă în acela pe care i-l rezervă căsnicia. Femeia „este femeie fără să fi fost întrebată; nu îndrăzneşte să se revolte, dar se supune cu inima

[609] S. de Beauvoir, *Puterea vârstei,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 66.
[610] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 247.
[611] *Ibidem*, p. 253.
[612] O determinație *compusă,* am putea spune, din mai multe determinații. Vom lua în considerare şi existența unei „ierarhii” a determinațiilor, chiar dacă orice ierarhie în această zonă este una orientată de un anumit punct de vedere.
[613] *Ibidem*, p. 184.

grea; atitudinea ei este o constantă revoltă"[614]. Revolta este una împotriva limitelor impuse de *determinațiile* proprii. Autoarea sugerează în mod implicit că în cazul femeii, existând un model de comparație (respectiv bărbatul) cu un alt mod de-a fi, de-a exista, de se insera în lume, tendința de revoltă este cu atât mai mare; ceea ce înseamnă că domeniul tragicului este mai accentuat. Problema o constituie faptul că limitele sunt văzute ca fiind impuse de bărbați; acestea sunt limitele împotriva cărora este îndreptată atitudinea de revoltă[615]. În acelaşi timp, însă aceste limite aparțin în bună măsură *determinației faptul de a te fi născut într-o anumită societate*[616]*,* ele fiind cumva artificiale sau, mai exact, posibil de depăşit într-o altă „orânduire socială". În acest caz *determinația* este depăşită înspre ceea ce se crede că o cauzează, respectiv bărbatul, în funcție de acesta conturându-se şi posibilitatea depăşirii ei. Avem în acest caz un model de incursiune într-o *determinație* pentru a descoperi limitele domeniului libertății. Caracterul aparent de *limită slabă* sau *artificială* trimite atât la uşurința cu care poate fi depăşită cât şi la tipul de domeniu al tragicului care se naşte în jurul ei, acesta având o profunzime scăzută, o intensiune mai slabă. Evident, în toată această situație este prezentă afirmația fundamentală a Simonei de Beauvoir că „nu te naşti femeie, ci devii femeie". Însă autoarea atenuează influența rolul datului, puterea *determinațiilor* prin intermediul libertății pe care femeia o are de a le da un sens sau altul: „Femeia nu este victima nici unei fatalități misterioase; singularitățile care-i sunt specifice îşi datorează importanța semnificației pe care o îmbracă"[617]. Credem că este un pic excesivă această contextualizare a particularităților individuale ce conduce la pulverizarea oricărui temei interpretativ. Dincolo de acest exces, mai mult un efect artistic decât un fapt ce ține de logica argumentației, trebuie să acceptăm această relativizare a unor aspecte ale existenței în funcție de semnificațiile pe care diversele contexte sociale i le dau. În acelaşi timp, putem constata modul în care autoarea critică de-a lungul lucrării tocmai o anumită constanță a semnificațiilor cu care au fost încărcate aceste „singularități" ale femeii.

Toate judecățile despre femei[618] (sau prejudecățile, pare că ar vrea să spună Simone) vin din faptul că femeia nu este considerată în mod pozitiv, ca pentru-sine, ci negativ, aşa cum îi apare ea bărbatului. Altfel spus, cultura fiind o creație masculină, toate elementele care o compun

[614] *Ibidem*, p. 346.
[615] Ca şi cum femeile ar fi găsit un vinovat pentru limitele lor.
[616] Care este legată de determinația: *faptul de a te naşte într-o anumită epocă istorică*. Determinațiile le trasăm într-un dublu sens: o conturare inițială plecând de la modelul propus de G. Liiceanu, urmată de o confirmare şi completare ulterioară, ce se încheie cu propunerea unui sistem al determinațiilor.
[617] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 451.
[618] Prezumția autoarei este că toate judecățile esențiale despre femei sunt realizate de către bărbați.

sunt de fapt perspective masculine. La limită, credem că o judecată considerată pozitivă de autoare nu poate fi realizată decât de pentru-sine, adică de către femeie.

5.2. Aspecte tragice ale sexualității

Simone de Beauvoir acordă un rol important de dezvăluire a facticității tocmai relațiilor sexuale, sexualitatea fiind înțeleasă ca fiind coextensivă existenței: „Experiența erotică este una dintre cele care descoperă ființelor umane în modul cel mai sfâşietor ambiguitatea condiției lor; prin erotism se percep ca trup şi spirit, Celălalt şi subiect”[619]. Putem spune că există trăiri care ne relevă moduri de a fi, care ne indică limitele noastre, trăirile erotice făcând parte dintre acestea. Formula „sexualitatea este coextensivă existenței” poate fi înțeleasă integrând sexualitatea în existența individului, stabilind influențele pe care ea le exercită asupra existenței, conturând ceea ce am putea numi domeniul sexual. Odată cu introducerea noțiunii de existență cu toate determinările ei putem trasa domeniul existențialului numit *sexualitate* având concomitent în vedere influențele diferite pe care el le are în desenarea ansamblului existenței din perspectiva celor două sexe.

Pentru Simone de Beauvoir raportarea femeii la propria sexualitate este diferită de cea a bărbatului: „De la pubertate şi până la menopauză, femeia este terenul unei istorii ce se desfăşoară în ea şi care nu o priveşte personal”[620]. Autoarea descrie toate transformările legate de sexualitate care au loc periodic în existența femeii ca fiind independente de ea. Ea vede viața sexuală a bărbatului ca fiind liniară, acesta putându-se detaşa de ea (adică nu-i influențează în mod hotărâtor şi periodic organismul), în timp ce în cazul femeii se desfăşoară în ea, implicând-o total şi indiferent de voința ei; femeia este *locuită* de viața ei sexuală. Deşi plină de contradicții, legătura dintre cei doi este puternică; chiar şi în contextul unor manifestări sexuale aparent autonome „organismul bărbatului îl presupune pe cel al femeii”[621]. Curios este faptul că autoarea nu ajunge să

[619] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 130.
[620] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 59.
[621] *Ibidem*, p. 195.

deducă şi reciproca, respectiv că organismul femeii îl presupune pe cel al bărbatului, lăsând să se înţeleagă (în interesul argumentării ori considerând că aceasta este realitatea) o „autonomie" a femeii. Prin argumentele ulterioare nu neagă însă posibilitatea unei completări reciproce: „Nu pot fi niciodată separate aspectul imanent şi aspectul transcendent al experienţei vii: ceea ce mă sperie sau cea ce doresc este întotdeauna un avatar al propriei mele existenţe, dar nimic nu mi se întâmplă decât prin ceea ce nu sunt eu"[622].

Autoarea vorbeşte[623] de o ambivalenţă a atitudinii faţă de propriul sex în cazul bărbatului, căreia îi corespunde o ambivalenţă a atitudinii faţă de femeie; spre exemplu, bărbatului îi place ca femeia să-i reziste, să o cucerească[624]. Această atitudine ambivalentă poate fi privită ca izvor al problemelor dintre cei doi, al neînţelegerilor; ea funcţionează ca model general. Din această perspectivă, bărbatul visează în acelaşi timp la linişte, la stabilitate, dar şi la depăşirea lor deoarece acestea îl plictisesc, îl fac să se simtă neîmplinit. Oricare din ele le-ar avea, cealaltă îi va lipsi. Ambiguitatea (ambivalenţa) cu care bărbatul se raportează la femeie, dorinţă şi temă în acelaşi timp, constituie o posibilă sursă a tragicului.

Analizând experienţele la care este supusă tânăra fată în noaptea nunţii autoarea vorbeşte de „contrastul între ceremonia sărbătorii familiale şi misterul animalic al marelui pat închis"[625]. Suntem aici, credem, în zona diferenţelor dintre cultură şi natură, a rupturii care apare între ritualurile sociale (idealul social) şi comportările apropiate de animalitate (aşa cum le consideră autoarea) ale indivizilor, sexul putând îmbrăca şi astfel de aspecte. Dacă am încerca o definire din această perspectivă am putea spune că omul este un animal care a îmbrăcat ca haină cultura (mai corect, civilizaţia); este îndeajuns să se dezbrace pentru a regăsi comportamentul animalic. Lăsăm la o parte această analiză (tentantă de altfel) ce presupune a cântări cât este natură şi cât este cultură într-o persoană.

Pentru femeie a rămâne sau a nu rămâne însărcinată reprezintă o luptă cu o limită născută dintr-o *determinaţie* ce este greu de înfruntat pe acest plan. A fi fertilă în majoritatea timpului şi a fi nevoită să-ţi trăieşti viaţa cu un partener al cărui bioritm sexual este ordonat după alte reguli (ajungându-se uneori la imaginea a două specii diferite, din punct de vedere al activităţii sexuale), fiind oarecum la îndemâna hazardului, reprezintă deseori o sursă de probleme (în mare parte înlăturate prin „cuceririle" ştiinţei) ce pot genera o varietate de trăiri tragice. A rămâne însărcinată fără să vrei şi a nu rămâne însărcinată când vrei reprezintă expresia unei limite cu care femeia

[622] *Ibidem*, p. 195.
[623] *Ibidem*, p. 195.
[624] *Ibidem*, p. 217.
[625] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 170.

duce o luptă perpetuă pentru cucerirea libertății proprii, o dispută dată continuu în acest domeniu.[626] Am identificat un exemplu de situație tragică în acest registru: femeia căsătorită care concepe un copil cu un alt bărbat şi îi dă naştere, soțul fiind convins că este tatăl copilului. Este un exemplu în care libertatea are drept corolar responsabilitatea; sau, un motiv pentru a arăta că responsabilitățile nu sunt egale, că există zone în care femeile au mai multe posibilități. Simone de Beauvoir indică o diferență între femeie şi bărbat şi în ceea ce priveşte modul în care fiecare umple distanța dintre dorință şi împlinirea ei[627]. Pornind de aici putem considera că spațiul libertății sexuale[628] este situat între dorință şi împlinirea ei. De remarcat că acest edificiu al diferențelor ontologice dintre bărbat şi femeie are ca temelie dorința sexuală, ce leagă într-un fel anume celelalte domenii ale conştiinței, ea putând favoriza, intermedia, exprimarea lor. Aici trebuie să avem în vedere şi posibilitatea existenței unor relații reciproce, dorința sexuală putându-se exprima (sublima – în limbajul psihanalizei) şi în alte domenii, inclusiv în cel al creației. Un exemplu posibil: pentru a cuceri o femeie bărbatul devine creator.

În abordarea sexualității autoarei îi scapă, credem, influențele pe care dorințele sexuale le exercită în viața bărbatului; exemplul cel mai elocvent îl constituie faptul că, în timp ce la femeie este vorba de un proces ciclic al dorinței (liniaritatea fiind aparentă, determinată de o abordare rațională a propriei sexualități, consecință a unui model cultural, de un mod de raportare la dorințele bărbatului de care cel mai adesea femeia se foloseşte încercând să corespundă lor), în cazul bărbatului asistăm la o tensiune constantă, la un imbold persistent de care încearcă să se elibereze pe diferite căi (satisfacerea dorinței, sublimare, anulare etc.). Raportat la un anumit înțeles al libertății putem astfel să constatăm că bărbatul este mai intens dominat de specie, mânat într-o anume direcție de ceva situat în el şi în afara lui în acelaşi timp, care ajunge să fie el fiind în acelaşi timp *glasul speciei*[629]. Este o altă formă de înstrăinare, chiar dacă nu este însoțită (aparent doar) de modificări ciclice şi radicale ale organismului. Independența bărbatului opusă dependenței femeii de către autoare trebuie privită mai profund: este o independență în care dorința este un vector constant ce determină, într-o măsură mai mică sau mai mare, acțiunile bărbatului. Individualitatea lui este construită pe *vocea speciei* a cărei chemare este intermediată de dorința sexua-

[626] O libertate de altfel mult discutată (şi am spune discutabilă) deoarece echivalează în acelaşi timp cu libertatea de a decide asupra apariției urmaşilor, deci o decizie luată în sfera ce priveşte supraviețuirea speciei. Aşadar, o libertate cu profunde implicații ontologice şi care, în acelaşi timp, atentează cumva la libertatea bărbatului de-a avea urmaşi. Acesta este un domeniu în care considerăm că sensul libertății nu este suficient precizat.
[627] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 56.
[628] Avem în vedere organizarea libertății pe domenii, acestea formând împreună spațiul libertății. A se vedea *Structura conştiinței*.
[629] Folosim conceptul de *glasul speciei* mai degrabă într-un înțeles lărgit, incluzând cumva în el şi presiunea socială (exercitată, spre exemplu, prin intermediul modelului cultural).

lă; raporturile lui cu lumea sunt modulate de aceasta. Heidegger vorbeşte de ustensilă pentru a descrie modalitatea dominantă în care *Dasein*-ul se raportează la lucruri. Din această perspectivă putem vorbi de o mediere sexuală a raporturilor bărbatului cu lumea, dorința sexuală creând *înspațieri*, *temporalizări* etc. Spre exemplu, casa este spațiul primordial al bărbatului, pornind de la care el îşi „generează" celelalte spații. Dar casa este un spațiu ce poate fi înțeles predominant ca locul de satisfacere (în mod constant) a dorințelor sexuale. Bărbatul *se aşază* la casa lui pentru a nu mai fi nevoit să alerge continuu după o femeie (sau alta), pentru a-şi satisface periodic (conform periodicității proprii vieții) dorințele sexuale. Ea îmbracă un aspect de normalizare a vieții sale sexuale pornind de la care pot fi înregistrate şi variațiile. Aventurile sunt *plecări de acasă* (mai scurte sau mai lungi) urmate de întoarceri acasă (uneori). Constatăm astfel că dorința sexuală poate fi privită ca un *existențial*[630].

Putem observa că în încheierea lucrării *Al doilea sex* autoarea plasează sexualitatea în contextul altor situări: „sexualitatea, de altfel, nu ne-a apărut niciodată ca definind un destin, ca fiind în sine o cheie a conduitelor umane; ea exprimă totalitatea unei situații la a cărei definire contribuie"[631]. Aceasta arată că autoarea situează, în mod implicit, sexualitatea în rândul *determinților* reducându-i influența la locul pe care-l ocupă în acest cadru. Deşi lucrarea abordează în detaliu această *determinație*, proeminența ei în ordinea cercetării este compensată de poziționarea ei corectă în ordinea umanului, în special pe baza accentului pe care-l pune pe aflarea într-o situație. Având în vedere că scopul cercetării noastre îl constituie ontologia tragicului, că metoda de cercetare aplicată este preponderent cea fenomenologică şi că cercetarea noastră se apleacă asupra existenței[632] suntem legați a analiza datul fără ca la acest moment să tentăm o analiză asupra surselor acestui dat.

5.3. Asemănări şi diferențe în naşterea tragicului

Simone de Beauvoir afirmă că femeile au un raport mult mai complex decât bărbatul cu propriul corp ceea ce sugerează nevoia unei analize diferențiată pentru fiecare sex în parte a relațiilor dintre conştiință şi corp. În contextul complicatei psihologii feminine pe care o descrie, aceste afirmații vin să redea diferențe (între conştiințe) născute din raportări diferite la propriul

[630] În mod evident acesta este un mod de abordare ce se raportează la gândirea lui Heidegger, în special cea desfăşurată în *Sein und Zeit*.
[631] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 443.
[632] În sensul pe care ea îl capătă în existențialism, adică a existenței omului, pornind de la formula existențialistă: numai omul există.

corp. Pentru autoare apartenența la un sex sau altul determină un mod particular de acces la lume, care este defavorabil femeii: „Aşa cum valoarea privilegiată a penisului este conferită de contextul social, acelaşi context face din menstruație un blestem. Penisul simbolizează virilitatea, iar menstruația feminitatea; menstruația este întâmpinată cu atâta scandal pentru că feminitatea înseamnă alteritate şi inferioritate”[633]. Altfel spus, tot alaiul de trăiri ce însoțeşte acest eveniment este determinat de semnificația lui socială, este interpretat prin prisma unei peceți care este pusă asupra individului şi care-l înscrie automat într-o clasă inferioară. Nu putem accepta întru-totul această interpretare sau, mai bine spus, nu-i putem accepta absolutizarea, ea reprezentând o cauză printre multe altele.[634] Dacă-i privim semnificația asupra existenței personale predominant dintr-o perspectivă socială, trebuie s-o facem în aceeaşi măsură în care societatea influențează o anumită existență. Transformările pe care le suportă propriul corp le zărim prin ochii celorlalți, dar şi printr-o raportare proprie la ele, fie că privim această raportare prin prisma *ustensilității* heideggeriene, fi că o privim prin prisma unui *a fi în lume* mediat de propriul corp, mediere postulată de M. Merleau-Ponty. Este vorba de o redefinire a spațiului libertății proprii ce antrenează o punere în discuție a limitelor şi, deci, deschide posibilități de apariție a tragicului (trasează conturul domeniului tragicului).

Diferențele dintre cele două sexe sunt văzute de scriitoare ca venind atât din cultural cât şi din biologic: „Am constatat că, din punct de vedere biologic, cele două trăsături esențiale care caracterizează femeia sunt următoarele: priza asupra lumii este mai mică decât cea a bărbatului; este în chip mai strict aservită speciei”[635]. Definirea *prizei asupra lumii*[636] ține de înțelesul pe care-l dăm lumii. Totodată, aservirea față de specie trebuie privită ca un postulat insuficient acoperit. Care este interesul speciei numită *om*?

Autoarea preia înțelesul noțiunii de *interes al speciei* din domeniul zoologiei transpunându-l în cel al omului. Interesul speciei *om* ține doar de supraviețuire sau şi de o anumită împlinire? Din această perspectivă putem vorbi de o inegală aservire față de specie? Preferăm termenul de complementaritate în ceea ce priveşte relația dintre bărbat şi femeie, legat de rostul lor ontologic, inclusiv în ceea ce priveşte dimensiunea aservirii față de specie. Suntem în mod

[633] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 51.
[634] În plus, opoziția prin care încearcă să instituie această interpretare nu este corectă.
[635] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 80.
[636] Înseamnă însă forța o priză mai bună aspra lumii? Lumea se lasă prinsă mai bine de o masă musculară mai mare, de cel mai înalt etc.? Trebuie determinate mai întâi coordonatele inserției în lume pentru a descoperi cine are o priză mai bună. Spre exemplu, gradul mai crescut de idealitate existent adesea în cazul bărbaților nu este compatibil cu o priză mai bună asupra lumii (asta cu condiția să nu situăm lumea în zona idealității).

egal oameni chiar dacă avem numeroase diferenţe[637]; sau tocmai din acest motiv. Cercetarea ontologică existenţialistă trebuie să plece de la dat, de la situaţie; ori datul este următorul: există bărbaţi şi există femei (sau există femei şi există bărbaţi), împreună alcătuind ceea ce numim oameni, împreună constituind lumea (sau lumile). Este evidentă dominaţia bărbaţilor pe anumite domenii aşa cum ar trebui să fie evidentă dominaţia femeii pe alte domenii. Bărbaţii transformă uneori femeile în obiecte sexuale (aceasta este o perspectivă feministă) şi femeile transformă uneori (suntem tentaţi să spunem deseori) sexul în instrument de şantaj şi mijloc de câştig pornind de la dorinţele bărbaţilor. Şi lista atitudinilor ce pot fi considerate ca nepotrivite dintr-o perspectivă idealistă poate continua. Numai că deplasarea în zona idealităţii înseamnă, aici cel puţin, ieşirea din cea a realităţii. Dacă luăm în considerare teoria sartriană a unei cauzalităţi umane ce-şi are inserţia în viitor ar trebui să-l cercetăm pe *sollen*; dacă însă vrem să ne păstrăm în zona existenţei ca abordare ontologică, atunci trebuie să ne cantonăm în *sein,* în încercarea de a desluşi coordonatele existenţei.

Situaţia femeii, consideră autoarea, este dată în primul rând de fondul cultural: „trebuie să repetăm încă odată că în colectivitatea umană nimic nu este natural şi că, între altele, femeia este un produs elaborat de civilizaţie; intervenţia Celuilalt în destin este originară”[638]. S-ar impune o analiză critică, o hermeneutică a celor două sexe, pentru a vedea ce este natură şi ce este construcţie socială atât în femeie cât şi în bărbat. Credem că această cale a determinaţiilor (această *fenomenologie a facticităţii)* constituie tocmai conţinutul conceptului de natură avut în vedere de scriitoare. Pe această cale descoperim că societatea intră cumva în conţinutul conceptului de *natural* atunci când vorbim de om; contopirea conceptelor de natură (în acel înţeles al său aflat în opoziţie cu artificialul social) şi cultură în naşterea determinismului uman vine să modifice ceva din conţinutul lui iniţial.

Simone de Beauvoir conturează diferenţele dintre cele două sexe arătând şi că bărbatul îşi încearcă şi îşi descoperă propriile puteri în făurirea uneltelor, în folosirea lor: „lumea aceasta de ustensile se lasă consemnată în concepte clare: gândirea raţională, logica şi matematica pot apărea din acest moment”[639]. Autoarea descoperă aici existenţa a două lumi, a două moduri de-a fi diferite: al bărbatului şi al femeii. A vorbi despre bărbaţi înţelegând toţi bărbaţii, lume bărbaţilor etc. are ca postulat implicit credinţa într-o „*intersubiectivitate* masculină”; recursul frecvent la Celălalt constituie un pas în acest sens. Nu ştim dacă este posibil acest exclusivism al

[637] Suntem oameni tocmai datorită diferenţelor; altminteri am fi doar indivizi ai unei specii.
[638] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 450.
[639] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 101.

intersubiectivității; o soluție teoretică, cu care nu putem fi de acord dar la care ne împinge argumentarea scritoarei, ar fi postularea a două tipuri de conştiință: un tip aparținând bărbaților, singurul capabil de *intersubiectivitate*, şi celălalt, „mai slab" (cel puțin datorită imposibilității de intra în relații intersubiective) aparținând femeilor. O altă soluție teoretică ar constitui-o postularea mai multor tipuri de *intersubiectivitate*, unul din aceste tipuri constituindu-l cel care mediază realizarea acestei adevărate conspirații împotriva femeilor pe care o găsim invocată în scrierile feministe. În această a doua variantă tipurile diferite de *intersubiectivitate* par a coincide cu grupurile sociale din sociologie, conştiințele constituind diferite „canale de *intersubiectivitate*", realizând diferite legături *intersubiective*, tot astfel cum indivizii aderă la un grup sau altul. Putem „funcționaliza" această variantă în cadrul discursului existențialist luând drept existențial *interesul*[640] care ar asigura existența şi dinamica acestor conexiuni. În ceea ce priveşte *intersubiectivitatea* credem că aceasta trebuie gândită sub forma unei componente constitutive a *Sine*-lui, un rol esențial în acest sens deținându-l limbajul. Considerăm problema ca fiind deschisă, având în vedere şi faptul că atât modalitatea de abordare a problemei (recursul la elemente de ontologia existențialistă) cât şi raportul în sine dintre bărbat şi femeie se desfăşoară (sau trebuie desfăşurat) şi pe terenul *intersubiectivității*.

Simone de Beauvoir vorbeşte despre indeterminarea femeii: „în calitate de Celălalt, ea este, de asemenea, alta decât ea însăşi, alta decât ceea ce se aşteaptă de la ea"[641]; autoarea sugerează o constituire complexă a femeii, aproape imposibil de fixat; o constituire ce depinde într-o măsură mult mai mare decât în cazul bărbatului de influențele exterioare şi de un neprevăzut intern (o „voce" internă). Raportul *Sine*-lui cu sine în cazul femeii pare a fi într-o mai mare măsură unul mediat. Dacă vom considera că există o diferență ontologică între bărbat şi femeie va trebui să o gândim şi din perspectiva existenței, încercând să identificăm existențiali diferiți sau, cel puțin, nuanțe diferite ale existențialilor. Ceea ce înseamnă că ar trebui să identificăm diferențe între sistemul limitelor[642] şi diferențe în ceea ce priveşte conturarea domeniilor tragicului. Unde s-ar produce în acest caz întâlnirea celor două zone astfel încât să ia naştere un înțeles comun?[643] Putem lua în considerare cultura ca fiind un domeniu de unificare a celor două moduri de-a fi; altfel spus, în varianta acceptării unor diferențe ontologice între cele două sexe, putem analiza posibili-

[640] Ori forme învecinate ale acestuia.
[641] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 228.
[642] De văzut raporturile dintre existențiali şi limite.
[643] Trebuie să existe un sens comun al tragicului raportat la cele două sexe? Or, nu avem impresia că femeile sunt mai predispuse la trăirile tragice (sunt mai la îndemâna lor, se lasă mai uşor purtate de ele) fiind în acelaşi timp „afectate" într-o măsură mai superficială de ele, în timp ce bărbații încearcă să refuze astfel de trăiri fiind însă mai pătrunşi de ele (trăindu-le mai profund)?

tatea existenței unui teren neutru pe care acestea se întâlnesc (cultura fiind acest domeniu), în această zonă născându-se şi valorile (ele suportând grade diferite de influență în diferite epoci din partea unui sex sau altul) în funcție de care ajung să fie judecate ca bune sau rele anumite atitudini, calități, comportamente.

De ce n-ar constitui toate aceste atitudini ale femeii o contrapondere la excesul de raționalitate (atunci când este) al bărbatului, asigurând astfel un echilibru ce ia forma *lume*? Simone de Beauvoir interpretează toate aceste atitudini dintr-o pretinsă raționalitate a lumii. Ieşirea din închistarea rațională, din blocaje, o oferă tocmai calea magiei pentru care optează femeia: „Există o întreagă regiune a experienței umane pe care bărbatul o ignoră deliberat, pentru că nu reuşeşte să o *gândească*: femeia *trăieşte* această experiență"[644]. Modurile diferite de-a fi sunt exprimate sub această formă a regiunilor separate accesibile fiecărui sex; am putea spune că sunt două feluri diferite de *a lumi* (în sensul de a da naştere unei lumi, a contribui la existența ei), ambele contribuind la cea ce numim *lume* în sens fenomenologic. Dacă acceptăm această teorie explicativă (suntem tentați s-o facem) atunci trebuie să luăm în considerare şi constituirea unei regiuni diferite în sistemul de limite a fiecărui sex; ceea ce ne îndreptățeşte să postulăm şi o regiune a existenței în care domeniile tragicului sunt constituite în mod diferit de cele două sexe; putem constata că o mare parte din argumentele autoarei s-au desfăşurat în această direcție. Încercând o unificare, putem spune că tragicul în lume[645] este constituit având ca nucleu zona comună celor două sexe şi fiind înconjurat de regiunile diferite aparținând fiecărui sex. Lucrurile arată aşa doar la o încercare forțată de simplificare; nu credem în existența în mod absolut autonom a fiecărui domeniu al libertății (a fiecăruia din cele două sexe), existând numeroase corespondențe între ele.

Apropierea bărbatului de spirit, dorința de afirmare în domeniul lui, îl conduce la nevoia de a se arăta sub această formă, de a-şi evidenția calitățile spirituale. Corpul nu-i este îndeajuns. Autoarea sugerează că femeia se recunoaşte în corpul său, acesta o reprezintă, îi reține atenția în oglindă, în timp ce pentru bărbat esența sa este în altă parte, în acțiune, în ceea ce poate fi, în transcendența sa. Valoarea bărbatului se poate manifesta în ochii femeii în diverse moduri; „dar cea ce doreşte ea întotdeauna este ca iubitul ei să întruchipeze esența bărbatului"[646]. Autoarea analizează situația îndrăgostitei, prezentând modurile în care aceasta se raportează la bărbat şi la ea însăşi. Scriitoarea porneşte de la credința în existența unei diferențe esențiale între bărbați şi

[644] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 350.
[645] De la care îşi capătă trăirile tragicului sensurile şi la existența căruia contribuie prin apariția şi comunicarea lor.
[646] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 381.

femei în ceea ce priveşte raportarea la dragoste, arătând că bărbaţi sunt mai cumpăniţi, constituind astfel un bun model, în timp ce femeile greşesc prin a da prea mult.

Pe fundalul acestor raporturi faţă de dragoste suntem în prezenţa a două moduri diferite de-a fi ce sunt însoţite de o topografie a limitelor distinctă. Particularitatea fiecărui mod de-a fi este dată, în sens *peratologic*, în principal de *determinaţiile sex* şi *societate*; evident, pot fi luate în considerare şi alte influenţe. Plecând de la aceste determinaţii presupunem, într-un alt plan, orientări diferite ale conştiinţei atât în ceea ce priveşte spectrul posibilului aferent fiecărui domeniu cât şi în cea ce priveşte liniile de forţă ale conştiinţei. Ceea ce înseamnă atât deschideri diferite ale conştiinţei cât şi diferenţe în ceea ce priveşte pre-orientarea ei (gândite ca diferenţe ale gradului de probabilitate a posibilităţilor ce ţin de dispunerile în raport cu lumea). Presupunem aici existenţa a două dimensiuni ale conştiinţei: deschiderea şi posibilul (împreună cu probabilitatea posibililor): deschiderea indică raportarea concretă, orientarea, în timp ce posibilul trimite la plaja de posibilităţi ce stă la îndemâna conştiinţei, posibilităţi ce au grade diferite de probabilitate[647] (ca o diferenţă suplimentară). Spre exemplu, atât bărbatul cât şi femeia pot avea o anumită profesie, însă, plecând de la determinaţii, probabilitatea acestei posibilităţi este diferită la bărbat faţă de femeie.

5.4. Perspective axiologice în raportul dintre cele două sexe

Simone de Beauvoir consideră că diferenţele dintre bărbat şi femeie sunt datorate statutului ontologic diferit; în timp ce bărbatul se proiectează către scopuri exterioare lui, este cuceritor, creativ, adică transcendent, femeia, prin rolul în care o închide societatea (societatea considerată de autoare ca fiind a bărbaţilor) este cantonată în imanenţă. Credem că această diferenţă este doar parţial adevărată; nu putem fi întru-totul de acord cu autoarea deoarece presupunem că a exagerat pe alocuri, în special din dorinţa unui efect artistic. Nu toţi bărbaţii sunt orientaţi către creaţie şi cucerire, ba am spune că foarte puţini; iar femeia nu este situată continuu în imanenţă; chiar şi dacă am vedea-o limitată la întreţinerea căminului, această sarcină fiind, în opinia noastră, subevaluată din perspectiva demnităţii ontologice. Autoarea doreşte să afirme feminismul dintr-un punct de vedere masculin, preluând valori pe care le cataloghează ca aparţinând lumii bărbaţilor (de fapt lumii, lumea fiind considerată de autoare ca aparţinând bărbaţilor). Dincolo de aceste dezbateri ne reţin atenţia atât rolurile relativ diferite ale femeii şi ale bărbatului cât şi abordarea lor

[647] Ce creşte probabilitatea anumitor posibilităţi? Spre exemplu, o altfel de distribuţie a hormonilor; sau modul diferit de raportare la propriul rol ontologic. Şi exemplele pot continua.

raportat la transcendență; există într-adevăr raportări diferite la transcendență[648] ale celor două sexe. Problema o constituie în cazul Simonei de Beauvoir, şi al feminismului în general, introducerea axiologiei în ontologie, respectiv acordarea unor valori diferite celor două raportări. Precizăm că, în fond, nu credem în existența unor diferențe radicale. Analiza modalității în care oamenii se depăşesc pe sine înspre altceva este demarată pornind de la ideile lui Sartre privind proiectul fundamental, ființa-pentru-sine, ființa-pentru-celălalt s.a. Reținem totuşi că ceea se numeşte „perpetuarea speciei" constituie o formă de transcendere, poate una din cele mai importante. Nu dorim să folosim această argumentare pentru a justifica „menținerea femeii la locul ei" deoarece suntem convinşi de existența unor transformări[649], a unor schimbări în ceea ce priveşte rolurile celor două sexe. În plus, credem că eforturile pentru perpetuarea speciei sunt în definitiv egale, doar că trebuie luminate într-un mod corespunzător pentru a se evidenția această egalitate.

Autoarea indică faptul că valorile lumii sunt cele create de bărbat: „Activitatea masculului este cea care, creând valori, a constituit existența însăşi ca valoare; ea a prevalat asupra forțelor confuze ale vieții, a aservit Natura şi Femeia"[650]. Este o depăşire a lui Sartre într-un sens ciudat: pentru el activitatea umană a constituit existența ca valoare. Autoarea sugerează că este o valoare transcenderea vieții prin existență, în această depăşire creându-se valori care neagă orice valoare a purei repetiții. Această atitudine (mod de-a fi) este atribuită de autoare numai bărbatului.

Dacă trebuie să raportăm femeia şi bărbatul la un sistem de valori, împreună cu relațiile dintre ei, nu putem lua de-a gata un sistem axiologic, ci trebuie să-l creăm plecând de la ontologie; ceea ce trebuie să ghideze considerarea oricărui element ca valoare trebuie să plece de la ființă. Ori, dacă întreprindem o raportare a femeii la modul de-a fi al bărbatului, în mod evident vom remarca numeroase diferențe; pentru a ne lămuri putem încerca o raportare inversă, a bărbatului la modul de-a fi al femeii şi atunci vom sesiza iarăşi numeroase diferențe. Tot ce împiedică această raportare, şi aici suntem parțial de acord cu autoarea, este faptul că istoria pare a arăta că cele mai multe valori au fost derivate de la moduri de-a fi masculine; spunem că suntem doar parțial de acord deoarece credem că s-ar impune mai întâi o definire exactă a ceea ce este masculin şi ceea ce este feminin, la o descifrare a sensului şi apariției valorilor considerate masculine, a gradului în care femeile au participat la apariția şi perpetuarea acestor valori. Considerăm că în

[648] În sensul în care este ea gândită în existențialism, ca depăşire de sine înspre altceva.
[649] Evităm termenul *evoluție* deoarece el ascunde o apreciere axiologică (ceva de genul progresului) a cărei abordare nu intră în acest moment în preocupările noastre. A-l lua „de-a gata" ar însemna să tragem odată cu el şi ceva din universul de discurs în care el îşi joacă sensul tare.
[650] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 92.

abordarea oricărei diferențieri valorice între cele două sexe punctul de plecare trebuie să fie ontologic. Este drept, având în vederea încărcătura axiologică a cuvintelor[651] suntem într-un cerc din care trebuie să găsim o ieşire sau, mai corect spus, în care trebuie să găsim o intrare pentru a reuşi o analiză corectă, neutră din punct de vedere axiologic. Aceasta este şi una din explicațiile faptului că Heidegger (în special) şi Sartre creează cuvinte pentru a-şi prezenta gândurile, sau încearcă să despovăreze unele cuvinte de o parte dintre sensurile anterioare care trimit la sisteme axiologice sau ontologice. De remarcat că raportarea la imanență şi transcendență, ca fiind doi poli ai existenței, dă naştere la alte limite ce pot determina naşterea unor domenii ale tragicului. Putem astfel regăsi în imaginarul comun exemple de situații în care atât dorința de transcendență (de a se transcende) a determinat trăiri ale tragicului cât şi centrarea în imanență (conştientizarea unei închideri în care te afli, sintetizată deseori prin întrebări de genul: Pentru ce ne-am născut? Pentru ce trăim?).

Autoarea consideră că dominația bărbaților are drept simbol cultul falusului: „dacă falusul ajunge să aibă o asemenea valoare este pentru că el simbolizează o suveranitate care se realizează în alte domenii”[652]. Credința scriitoarei este că dominația bărbatului, falusul fiind unul din simbolurile adoptate în această dominație, este o problemă culturală; bărbații şi-au impus propriile valori, falusul ajungând să fie un simbol al acestor valori. Însă, consideră autoarea, accentele se pot modifica, fiind conceptibile societăți (parțial demonstrate de experiență) în care poate apărea un cult al uterului. Deşi această abordare are numeroase premise valide, ce pot sta la baza unei noi gândiri a individului, ea eşuează din punct de vedere ontologic într-o abordare ce vrea să nege valorile existente ca fiind masculine, şi să afirme ca posibilă o „revalorizare” (o reorganizare a valorilor) având la bază atributele feminine (modul de-a fi al femeii), înscriindu-se astfel pe linia feministă. Din perspectiva unei abordări feministe o putem considera o reuşită; din punctul de vedere al unei abordări ontologice, prin prisma filosofiei existențialiste, este vorba de o perspectivă interesantă, dar care trece pe aproape de o perspectivă integratoare: cea a unei abordări neutre axiologic față de referințele sexuale a inserției în lume, prin intermediul existenței şi având în vedere dimensiunea sexuală (existențialul *sexualitate*), o abordare diferențiată pe cele două sexe, neutralitatea fiind un punct de plecare ce garantează un nivel acceptabil de obiectivitate.

Valorile sunt considerate de Simone de Beauvoir ca fiind exclusiv masculine: „femeile nu au opus niciodată valorilor bărbaților valorile femeieşti: bărbați, dornici să-şi păstreze prerogati-

[651] Considerăm că orice sistem axiologic se răsfrânge asupra cuvintelor care i-au mediat constituirea şi supraviețuirea, încărcându-le cu sensuri valorice.
[652] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 77.

vele masculine, au inventat această diviziune"[653] pentru a delimita un domeniu al femininului şi a o ține pe femeie prizonieră în el. Din perspectiva autoarei feminitatea, considerată o valoare de către bărbați dar şi de către femei, este o invenție masculină; bărbații fiind creatorii valorilor, au creat unele şi pentru femei doar de dragul de a le ține ocupate, de a le obliga să se aporteze la un mod de-a fi care este în fond în interesul bărbatului.

Raportarea la morală poate fi observată pornind de la problema avortului în cazul căruia, ne spune Simone, femeile sunt sfătuite deseori de bărbați să-l facă: „Nu trebuie să ne mire «imoralitatea» femeilor, tema favorită a misoginilor; cum ar putea ele să nu încerce o sfidare intimă la adresa principilor arogante pe care bărbații le afişează în public, iar în secret le denunță?"[654] Problema este reală, chiar dacă-şi are fundamentul în credința că morala este creația bărbaților (suntem de părere că morala este aşezată într-o bună măsură pe contribuția femeilor la crearea normelor şi vehicularea lor). O altă premisă a autoarei: bărbații sunt creatorii măştilor în care se alienează societatea[655]; pentru bărbat femeia este celălalt. Aşa cum scriitoarea crede, pe bună dreptate, că la conturarea unei situați în care se află o existență contribuie numeroşi factori, tot astfel ți noi considerăm că nici una dintre situațiile pe care Simone de Beauvoir le consideră determinate de bărbați (cum ar fi morala, politica etc.) nu trebuie să mai fie abordată în mod simplist, fiind nevoie de o perspectivă multicauzală în care, dacă poate fi vorba de o vină, ambele sexe o împărtăşesc. Putem observa că autoarea aplică uneori în evaluarea situației un mecanism de gândire pe care-l contestă la bărbați, considerându-l ca sursa răului.

Dincolo de formă, fondul dezbaterii în ceea ce priveşte avortul se desfăşoară în jurul unei limite inverse[656], o limită pe care *Dasein*-ul este chemat să o pună în calea libertăți sale; este vorba de libertatea de a decide în vederea păstrării sau nu a unei existențe ce a început să se închege, adică de a face sau nu un avort. Decizia aparține în cea mai mare măsură femeii (nu negăm presiunea, influența bărbatului) şi o putem considera, chiar dacă sună cinic, ca fiind un corelativ al libertăți[657] acesteia de a da sau naştere unei existențe. Nu putem însă considera că astfel se ajunge la un echilibru, problemele fiind situate, cel puțin parțial, în planuri diferite. Din acest motiv (şi din altele amintite) suntem de părere că problemele rămân deschise ca probleme, soluțiile date în mod individual ținând de gradul de responsabilitate al fiecărei existențe, responsabilitate care dă

[653] *Ibidem*, p. 91.
[654] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 239.
[655] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 77.
[656] O limită necesară; cum orice limită are şi un aspect de necesitatea, ea limitând şi delimitând în acelaşi timp, prin această *limită inversă* vrem să indicăm doar unul din aspectele limitei, cel de stavilă, de hotar ce apără subiectivitatea.
[657] Drept o responsabilitate, dacă acceptăm să gândim în cadrul acestei dualități.

un sens existenței (sau o profunzime), conturându-i prin asta conținutul[658]. Limita pe care persoana este chemată să o traseze libertății sale (fără să o anuleze ca libertate, ci tocmai confirmând-o; deci o limită care nu limitează sau, într-un sens mai profund, chiar limita care nu limitează) este decizia ce se naşte pe seama responsabilității[659]. În ceea ce priveşte decizia privind avortul responsabilitatea îmbracă ambele sensuri: atât legat de a-l face, cât şi decizia de a păstra copilul (parte a deciziei de a da naştere). Domeniul tragic ce ia naştere aici nu este situat în jurul unei limite date, ci a unei limite ce „va să vină"; această limită va putea fi trasată în diverse regiuni[660]. Acest domeniu al tragicului apare predominant (şi cu o intensitate deosebită) în zona existenței femeii, trăirile tragice din acest domeniu fiind posibile, cu mici excepții, pentru toate femeile, intensitatea trăirilor fiind pe măsura *adâncimii domeniului*. Constatăm aici că suntem nevoiți să gândim cel puțin în două dimensiuni atât domeniul tragicului cât şi cel al libertății.

Simone de Beauvoir ne spune că pentru bărbat femeia este „un Celălalt prin care se caută pe sine însuşi"[661]. Din această perspectivă femeia devine unul din „instrumentele" (ori „locurile") de alienare a bărbatului. Dacă acceptăm, fie şi numai provizoriu, teoria alienării atunci trebuie să avem în vedere o influență reciprocă: femeia şi bărbatul sunt unul pentru celălalt locuri (instrumente) în care fiecare se alienează pentru a se regăsi. Autoarea completează tabloul alienării: „Femeia apare astfel ca neesențialul care nu se întoarce niciodată la esențial, ca un Celălalt absolut, fără reciprocitate"[662]. Altfel spus, scriitoarea crede că femeia este pentru bărbat un Celălalt ideal, care nu pune probleme şi nu „atentează" la libertatea sa, care ajută într-un mod remarcabil de eficient la confirmarea existenței bărbatului, a libertății sale (gândită ca libertate în raport cu ceva determinat). O conştiință care i se supune bărbatului (rămânând în acelaşi timp conştiință de sine; o atitudine ambiguă) şi prin intermediul căreia bărbatul reuşeşte să-şi afirme existența; un dublu necesar şi neesențial în acelaşi timp; un *alter ego* util şi dispensabil. Redăm *in extenso* modul în care autoarea prezintă situația: „Apărând drept Celălalt femeia apare în acelaşi timp ca o plenitudine de a fi în opoziție cu această existență al cărei neant bărbatul îl simte în sine; Celălalt fiind afirmat ca un obiect în ochii subiectului, este afirmat ca în-sine, deci ca ființă. În femeie se întruchipează în mod pozitiv absența pe care orice creatură o poartă în suflet şi, căutând să se re-

[658] Aceasta fiind o perspectivă asupra relației dintre libertate şi responsabilitate.
[659] Varianta slabă este *indecizia*, iar cea proastă este *decizia greşită*.
[660] Sau în nici una, ceea ce nu înseamnă nelimitare, ci răstoarnă automat situația născând o altfel de limită a libertății prin faptul că o lasă fără un sens; deci o limită ce va despărți libertatea de unul din sensurile ei posibile (suntem aşadar într-o zonă de *intensiune* a libertății – sensul ei -, ceea ce vine în completarea referirilor la *extensiunea* libertății. De remarcat că limita trebuie gândită raportat la ambele dimensiuni ale libertății, intensiunea ei fiind legată de sensul pe care i-l acordăm, altfel spus cum ne folosim libertatea).
[661] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 85.
[662] *Ibidem*, p. 175.

găsească prin ea, bărbatul speră să se întâlnească pe sine"[663]. Credem că acest tip de analiză trebuie desfăşurat în paralel asupra existenţei femeii şi a bărbatului pentru a putea evidenţia diferenţele, asemănările, complementarităţile dintre cele două tipuri de existenţă. De remarcat că, în acelaşi timp, autoarea consideră importantă această raportare la femeie, acest loc pe care femeia îl ocupă în existenţa bărbatului. Totodată, este arătat în mod implicit faptul că femeia este cea care dă un sens vieţii bărbatului.

Pornind de la diferenţa reală dintre femeie şi bărbat, alteritate care este simţită în dorinţă, în îmbrăţişare, în dragoste, Simone de Beauvoir consideră că această alteritate dă naştere unor drame autentice deoarece: „alteritatea este lupta conştiinţelor care se vrea fiecare esenţială, este recunoaşterea libertăţilor care se confirmă una pe alta, este trecerea nedefinită de la ostilitate la complicitate"[664]; această luptă este exprimată de erotism, dragoste, prietenie, împreună cu opusele lor, respectiv decepţia, ura şi rivalitatea. În ceea ce priveşte femeia „fiinţa-sa-pentru-bărbaţi este unul din factorii esenţiali ai condiţiei sale concrete"[665]. Să fie acesta un mod particular al fiinţei-pentru-altul? Are el drept corespondent fiinţa-bărbatului-pentru-femei? „Numai prin mediaţia semenului său individul poate fi constituit ca Celălalt"[666] ne spune autoarea. Putem fi de acord cu acest postulat[667], însă această constituire a femeii drept Celălalt de către bărbat nu exclude constituirea bărbatului de către femeie drept Celălalt (în mod explicit sau implicit).

Pretinzând că gândirea este dominată de caracterele (trăsăturile) virilităţi, de valorile bărbatului, autoarea consideră că femeile ajung să gândească după aceleaşi coordonate, fiindu-le oarecum interzisă postularea lor ca fiinţe egale, ceea ce ar implica din partea lor imposibilitatea constituirii bărbatului drept Celălalt, deoarece această constituire a alterităţii se desfăşoară în cadrul limbajului, a culturii. Ajungem însă la un paradox dacă ne imaginăm că femeia interiorizează o gândire în cadrul căreia este postulată ca alteritate, ea ajungând în acest caz să fie sine pentru sine şi pentru altul în acelaşi timp.[668] Chiar dacă am fi de acord cu posibilitatea acestei masculinizări a culturii (sau a constituirii culturii pe valorile masculine), nimic nu demonstrează că femeile nu pun în paranteză ori nu inversează acest statut al lor de alteritate. Credem că a considera o civilizaţie ca fiind dominată de unul din sexe (în cazul acesta de bărbaţi) presupune un demers iniţial de a decela elementele feminine şi cele masculine din cadrul ei, a le contura participarea la formarea întregului, acţiune pe cât de laborioasă pe atât de riscantă în privinţa rezultatelor sale,

[663] *Ibidem*, p. 176
[664] *Ibidem*, p. 282.
[665] *Ibidem*, p. 172.
[666] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 8.
[667] Rămâne să-l analizăm cu atenţie în partea dedicată raporturilor cu Celălalt.
[668] În universul de discurs sartrian formula este pentru-sine pentru-altul.

printre impedimentele majore numărându-se atât lipsa unei metode relevante cât şi lipsa instrumentelor necesare unei astfel de determinări. Autoarea afirmă că modelul supunerii faţă de Celălalt îl întâlnim în stare pură la copil: „Adulţii îi apar ca nişte zei care au puterea de a-i conferi fiinţa. Simte forţa magică a privirii care-l metamorfozează când într-un înger delicios, când într-un monstru”[669]. Avem în acest caz o dublă centrare a existenţei: în Celălalt, după modelul anterior, şi în sine; atunci când copilul, încercând să seducă adultul, are tendinţa de a nega separaţia. Ambele centrări sunt indicate de către autoare ca metodă de luptă împotriva abandonării originare; aceasta constituie schiţa dublei raportări la sine pe care copilul o va dezvolta ca adult.

Pentru Simone de Beauvoir atunci când se aranjează femeia există doar pentru celălalt, „dar cum vrea să existe şi *pentru sine* şi nu numai *pentru celălalt*, alteori se îmbracă în rochii vechi şi urâte, în pantaloni prost croiţi”[670]. Utilizarea acestui mod de a explicita în care persoana (realitatea-umană, cum spune Sartre) este gândită ca având două dimensiuni ontologice, respectiv *pentru-sinele* şi *pentru-altul*, adaugă o nouă dimensiune existenţei, introducând ca posibile două puncte de coagulare a existenţei proprii. O formă întrucâtva asemănătoare o întâlnim şi la Heidegger ca disputa între impersonalul *se* şi autenticitate, fiecare relevând un aspect al umanului. Autoarea recurge la aceste elemente ale ontologiei sartriene pentru a contura una din deosebirile esenţiale dintre cele două sexe, deosebire ce-şi are izvorul atât în natură cât şi în cultură. Cele două raporturi au ca posibile tipuri de inadecvări diferite, eşecuri ce pot da naştere tragicului în moduri diferite. Ele polarizează în mod diferit propriile posibilităţi de a fi, circumscriind astfel limite diferite ale existenţei proprii, născând, aşadar, în mod diferit zone (domenii) de posibil al tragicului. Evident, trebuie să avem o pondere diferită a celor două raporturi pentru fiecare dintre cele două sexe, nici unul neîncadrându-se la una sau alta dintre raportări, altfel spus păstrând câte ceva şi din cealaltă. Raportul dintre conştiinţe este exprimat de autoare sub forma luptei: „Dar această libertate străină, care-mi confirmă libertatea, intră, de asemenea, în conflict cu ea; aceasta este tragedia conştiinţei nefericite; fiecare conştiinţă pretinde să se afirme singură ca subiect suveran. Fiecare încearcă să se împlinească reducându-l pe celălalt la sclavie”[671]. Dezbaterea de fond asupra acestei probleme trebuie desfăşurată pe terenul comparaţiei Satre – Lévinas; remarcăm faptul că se zăresc aici posibile fundamente ale *mitsein*-ului. Interesantă este soluţia de ieşire din acest cerc vicios propusă de autoare: „Drama poate fi depăşită prin libera recunoaştere a fiecărui individ în altul, fiecare afirmându-se în acelaşi timp pe sine şi pe celălalt ca obiect şi ca sub-

[669] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 10.
[670] *Ibidem*, p. 83.
[671] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 174.

iect într-o mişcare reciprocă. Dar dragostea, generozitatea ce realizează în mod concret această recunoaştere a libertății nu sunt nişte virtuți facile […] ea cere ca omul să se depăşească în orice moment al vieții sale"[672].

În cadrul discuțiilor despre lesbianism (scriitoarea considerându-l situat în zona normalității, pentru aceasta analizându-i cu atenție resorturile) Simone de Beauvoir vorbeşte despre unele sportive pentru care, virile fiind, corpul „este priză asupra lumii, nu un lucru aflat în lume; prăpastia care există între trupul-pentru-sine şi trupul-pentru-celălat este în acest caz de netrecut"[673]. În primă instanță observăm două perspective asupra corpului care dau seama în mod adecvat de concepția autoarei, derivate dintr-o viziune ontologică[674]: corpul ca „priză asupra lumii" (cazul bărbaților) şi corpul ca lucru aflat în lume. Reafirmăm aici observația că reperul întregii analize a autoarei îl constituie bărbatul, cu lumea şi posibilitățile sale. Cele două posturi antrenează existențe diferite cărora le corespund limite diferite. Observăm că în cazul trupului ca priză asupra lumii se adaugă faptul că el este trup-pentru-sine, în timp ce trupul ca lucru în lume este trup-pentru-altul.

5.5. Autenticitatea şi inautenticitatea ca perspective asupra tragicului

Simone de Beauvoir afirmă că, la presiunea celor din jur, femeia cedează inautenticității şi deliciilor pasivități acceptând astfel un destin impus din afară, o fatalitate care o înspăimântă. Ne putem întreba: ce împrejurări sau argumente califică o dorință drept autentică şi pe cealaltă ca inautentică?[675] De ce nu pot fi privite ca fiind egal îndreptățite? Din punctul de vedere al interesului social, al existenței societății această „inautenticitate" favorizează coeziunea socială.[676] Dintr-o altă perspectivă putem spune că dorința de renunțare şi fuga (inautenticitatea deci) aparține şi bărbaților, şi ei cedându-i de multe ori sau de cele mai multe ori. Astfel, putem constata că autoarea are în vedere în toate analizele sale un ideal masculin, sau cel puțin un model care este apli-

[672] *Ibidem*, p. 174.
[673] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 137.
[674] Care se inseră de altfel pe o viziune sartriană asupra ființei.
[675] Pe ce se bazează preeminența unui mod autentic de-a fi? Nu cumva *inautenticitatea* este o problemă ce ține de existența individului, ce poate fi descoperită doar de el? Heidegger abordează, spre exemplu, autenticitatea din perspectiva autenticei raportări la propria moarte comparativ cu o pierdere la nivelul impersonalului *se*, menținând însă, în ordinea abordării ontologice, o indiferență axiologică a celor două atitudini. Oare autentic şi inautentic nu sunt termeni ce ar trebui despovărați de semnificația lor axiologică pentru a opera cu ei în domeniul existenței? Dacă valoarea este creată de individ pornind de la libertatea sa pe calea existenței, atunci nu este greşită preluarea unor termeni plini de sensurile pe care le-au căpătat de la sistemele axiologice întemeiate în transcendență sau în imanență?
[676] E drept, trebuie să luăm în considerare progresul pe care dorința de afirmare a individului l-a adus în mod implicit societății, ceea ce justifică o analiză pe diversele paliere ale „interesului social" a ceea ce este autentic ori inautentic.

cabil elitelor masculine, marea masă a bărbaților lăsându-se la îndemâna acestor dorințe ce îndeamnă la inautenticitate (tocmai prin asta fiind, poate, autentic umani, ori contribuind în mod esențial la definiția umanității). În universul de discurs existențialist inautenticitatea poate fi văzută şi ca alienare; ne sugerează asta o teză fundamentală în economia lucrării Simonei de Beauvoir: „existentul nu reuşeşte să se perceapă decât alienându-se; el se caută pe sine în lume, într-o formă străină pe care şi-o însuşeşte”[677]. Reprezintă forme de alienare proprietatea, tehnica, dorința de a crea; acestea sunt considerate gesturile fundamentale, atitudinile esențiale ale individului, pornind de la care poate fi explicată proprietatea, tehnica etc.; prin intermediul lor individul iese din sine pentru a se vedea pe sine. Fiind un mod de-a fi putem considera că înstrăinarea este lipsită de valențe axiologice; însă aceasta nu înseamnă că înstrăinarea este mai puțin generatoare de tragic. Autoarea dă ca exemplu alienarea[678] copilului care se construieşte, ca în oglindă, în ochii părintelui: „Este deja un subiect autonom care transcende către lume, dar numai sub o figură înstrăinată se va regăsi pe sine însuşi”[679]. Însă copilul caută această alienare: descoperindu-se abandonat într-o lume străină „încearcă să compenseze această catastrofă alienându-şi existența într-o imagine a cărei realitate şi valoare le va întemeia Celălalt”[680]. Constatăm într-un fel o nevoie de Celălalt postulată de autoare, ceea ce conduce la o ambiguitate (ambivalență) a acestei relații. Alienarea este „generată” (conceptual) prin două gesturi: o redefinire a *Eu*-lui mai în „interior” (o împingere - de fapt o tragere - în interior a limitelor sinelui, am putea spune, astfel încât multe din elementele care sunt considerate în general ca aparținând individului sunt lăsate oarecum în afara sa) şi o redimensionare a „spațiului” lumii ale cărui limite, în special prin intermediul raporturilor cu Celălalt, sunt împinse mai „în interiorul”[681] spațiului personal. Este vorba în definitiv de o retrasare implicită a limitelor individului ce este consecutivă redefinirii lui. De alt-

[677] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 83.

[678] Credem că alienarea ar putea constitui un capitol aparte în ontologia tragicului, ca fiind una din *modalitățile* sale; ea este sursă a tragicului şi modalitate de *prezentare* în acelaşi timp; de reținut cele două moduri posibile ale *prezentării*: **conştientizarea tragicului** (ca tragic pentru persoana care îl trăieşte; în termenii lui Sartre cunoaşterea lui, trecerea din conştiința de tragic la cunoaşterea lui) şi **identificarea de către altul a tragicului în trăirea noastră** (care generează o *trăire secundară a tragicului* ori o *empatie a tragicului*, ce poate fi gândită ca formă a tragicului; în termenii filosofiei lui Sartre acest tragic ar ține de ființa-pentru-celălalt), pornind de la care luăm şi noi cunoştință de ea.

[679] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 9.

[680] *Ibidem*, p. 9.

[681] Noțiunile de *interior* şi *exterior* sunt utilizate aici cu sensuri mai mult decât spațiale. De altfel, este extrem de dificil să vorbim de o interioritate a sinelui ori a conştiinței în condițiile unei abordări fenomenologice a conştiinței. Negarea oricărei *interiorități* a conştiinței se referă de fapt la un anume înțeles al noțiunii de *interior al conştiinței*, contrazicând mai degrabă concepții psihologice decât negându-i orice conținut. Donarea de sens trecutului în funcție de viitor prin intermediul proiectului lasă loc la ceva de genul *memoriei* care leagă anumite conținuturi al conştiinței. Conştiința nu este „digestivă” în sensul că nu îngurgitează cunoaştere şi o depozitează undeva, ci orice cunoaştere este continuu re-contextualizată, reluată într-un nou proiect, suferind transformări de sens. În felul acesta ea este legată de un *afară* în funcție de care este actualizată.). De remarcat că modelul propus de noi include o anumită formă de interioritate.

fel, această mod de gândire apare şi în alte abordări fenomenologico-existenţialiste: spre exemplu în cele ale lui Sartre, de la care Simone de Beauvoir admite că s-a inspirat, şi în cadrul căror este evidenţiată o zonă de întrepătrundere între om şi lume, un fel de „cotropire" parţială a subiectului de către lume, *lumea* fiind de fapt tocmai un mod de-a fi al persoanei. Numai că această întrepătrundere trebuie prezentată mai exact, ea fiind specifică numai unora dintre planurile existenţe (am putea spune dintre regiunile ontologice ale existenţe). Având această redimensionare a limitelor persoanei se poate încerca o definire exactă a ceea ce înseamnă alienarea în acest context şi, totodată, o regândire a tragicului antrenat de această dispută în jurul limitelor.

Autoarea prezintă raportul de alteritate pe care o fetiţă îl are faţă de propriul corp în momentele pubertăţii: „Fetiţa simte că propriul ei corp îi scapă, că nu mai este expresia clară a individualităţi sale, că devine străin în ea şi, în acelaşi timp, este percepută ca un lucru; pe stradă e urmărită cu privirea, i se comentează formele"[682]. Trebuie menţionat că această înstrăinare faţă de propriul corp este aplicabilă şi băiatului, într-o altă măsură însă. În aceste momente persoana simte cum corpul o introduce în alte dimensiuni ale existenţei, dimensiuni ce sunt uneori aşteptate, alteori o iau prin surprindere, dimensiuni a căror amploare şi sens abia le presimte, rămânând într-o bună măsură învăluite într-o aură de mister. Pornind de la ceea ce determină datul corporal, o situare ambiguă care înclină mai mult spre neesenţial, Simone de Beauvoir arată că există cazuri în care acest mecanism este dus la extrem fiind în fapt o formă de împlinire; femeia se abandonează în faţa unui bărbat superior (de cele mai multe ori acesta fiind doar un ideal): „Eul este constituit ca pentru celălalt, prin celălalt; cu cât celălalt este mai puternic cu atât eul are mai multe bogăţii şi putere, captivându-şi stăpânul, învăluie în sine toate virtuţile acestuia"[683]. Un fel de construcţie în oglindă; sau, altfel spus, valoarea prăzii stă în valoarea celui care a vânat-o (făcându-se astfel un transfer de valoare), fără a se şti în mod clar cine este de fapt vânătorul şi cine este vânatul; femeia caută să găsească şi să seducă un astfel de bărbat pentru a i se abandona, deoarece „a se anihila în faţa celuilalt ar în semna să-l realizeze în acelaşi timp în sine şi pentru sine; de fapt, acest vis al neantului este o orgolioasă voinţă de a fi"[684]. Remarcăm forme de abandon paradoxale postulate de autoare: deşi aparent femeia se consideră pe sine ca neesenţială, dedicându-se esenţialului, pierzându-se în el, ea doreşte de fapt să devină esenţială într-un mod inedit. Nu putem analiza aici răspândirea acestui mecanism (considerată de autoare ca restrânsă) deoarece ar trebui să luăm în considerare şi cazurile în care femeia încearcă aşa ceva (chiar dacă

[682] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 44.
[683] *Ibidem*, p. 79.
[684] *Ibidem*, p. 80.

reuşeşte sau nu – ce e reuşita sau nereuşita şi cine o poate observa încă nu am pus în discuţie). Păstrând afirmaţiile autoarei dar schimbând accentele, trebuie să remarcăm în cazul femeii existenţa unui mecanism „parazitar ontologic" (aşa ar suna o concluzie la formulările autoarei) în care subiectul se postulează pe sine ca esenţial pe o cale ocolită, prin intermediul altuia, folosindu-l. Vrem însă să depăşim această primă calificare ontologică (de mod parazitar ontologic) pe care am utilizat-o doar tranzitoriu, pentru a reliefa o anumită situaţie (conceptul rămâne utilizabil dar îl considerăm neesenţial, accidental) şi să trecem la un înţeles mai adânc ontologic al raporturilor dintre cele două sexe, sens care înglobează şi explicitează şi acest „mecanism"; respectiv să evidenţiem completitudinea celor două sexe (într-un sens abstract, însă cu aplicabilitate la fiecare caz în parte), posibilitatea[685] ca ea să corespundă unor „nevoi" ale persoanelor, unor *moduri* de a fi evidenţiate sub forma lipsei („simt în mine lipsa celuilalt fără de care nu sunt întreg"). Această dispunere în modalitatea lipsei se pretează la o definire negativă după modelul sartrian, absenţa putând fi înţeleasă ca o prezenţă.

Din perspectiva ontologiei tragicului constatăm în primul rând o abandonare a limitelor proprii (mai corect spus o restrângere a lor) în vederea însuşirii limitelor altuia; altfel spus, o renunţare la libertatea proprie (o renunţare aparentă) urmată de o acaparare a libertăţii altuia[686]. În discuţie fiind două rânduri de limite avem astfel două zone potenţial generatoare de tragic. De remarcat şi recursul la limita ce nu limitează: femeia îşi restrânge limitele *Eu*-lui propriu, se autolimitează.[687] „A consimţi la metamorfozarea în lucru pasiv nu înseamnă a renunţa la orice revendicare subiectivă: femeia speră astfel să se atingă sub figura în-sinelui; dar atunci va încerca să se

[685] Domeniul posibilului trebuie luat în considerare în explicitarea acestei pretinse armonii, ea fiind posibilă (dar greu decelabilă), deseori domeniilor dominate de conflicte corespunzându-le într-un plan ontologic o armonie sau, mai bine spus, o completare reciprocă; zărim nevoia existenţei unor contradicţii în interiorul relaţiei lor (ca relaţie între cele două sexe) a unor dispute care susţin o tensiune necesară existenţei.

[686] Modelul se aseamănă cu una din căile de mântuire postulate de creştinism.

[687] Într-un alt sens aceasta este o expresie tocmai a libertăţii proprii. Ajunşi aici constatăm că trebuie să luăm în discuţie ideea libertăţii ca limită – care este altceva decât asumarea limitelor date – deseori în scopul unui „salt peste limite", a transcenderii lor. Trebuie să vedem dacă această auto-limitare (spre exemplu cazul asceţilor) implică sau nu tragicul (de fapt măsura în care implică tragicul pentru că, conform postulatelor iniţiale, orice dispută în jurul limitelor implică tragicul). Dacă analizăm atent exemplul asceţilor constatăm că trebuie luată în considerare existenţa unei anumite „cantităţi de libertate" la un individ, altfel spus, existenţa unei Limite a posibilităţilor de a-şi extinde limitele proprii; totalul „disponibil" poate fi utilizat în masuri diferite pe fiecare dintre planuri, însă el este limitat. Astfel, asceţii îşi restrâng limitele din anumite domenii pentru a şi le putea „împinge" în altele; parcă pentru a-şi putea deplasa o „cantitate" de libertate dintr-un domeniu în altul. Putem vorbi în acest caz de o „economie a libertăţii umane", existenţa însemnând tocmai această „administrare" a libertăţii proprii pe diversele domenii în care acest fapt este posibil. Am descoperit astfel o altă limită (ce coincide cu cea amintită anterior ca fiind „limita generală"), şi anume limita „cantităţii" de libertate ce ne este dată ca posibilitate, ce ne este accesibilă. Este evident faptul că avem nevoie de un termen adecvat pentru a-l înlocui pe cel de „cantitate de libertate" deoarece riscăm să angrenăm, în mod implicit, universul de discurs matematic sau, mai trist, modul de gândire contemporan în care totul este măsurabil. Nu putem gândi ca fiind măsurabilă libertatea, în special din lipsa unor unităţi de măsură.

sesizeze din nou în alteritatea sa",[688] ne spune autoarea. Într-un univers de discurs sartrian am putea afirma că femeia are la îndemână o cale în plus față de bărbat pentru a ajunge la în-sine-pentru-sine, de a se fixa într-o definiție, într-un mod de-a fi în care nu mai este nevoită să-şi constituie continuu esența alegând dintre posibilitățile pe care existența i le pune în față. Din aceeaşi perspectivă putem gândi că este pândită în mai mică măsură de pericolul inautenticității. Într-un sens femeia trăieşte mai intens decât bărbatul; însă prin asta putem spune că ea există mai mult? Putem introduce o măsurare a intensității existenței care să dubleze raportul autentic – inautentic, care să măsoare de fapt o altă dimensiune a ei depăşind în acest fel acest raport aparent rigid? Putem să privim femeia şi bărbatul ca fiind două existențe orientate în mod diferit, prima spre extensiunea existenței, ce-a de-a doua spre intensiunea ei? Care ar fi cel mai adecvat criteriu ontologic în acest sens? Credem că ar fi potrivit să le considerăm drept două perspective diferite asupra existenței ce măsoară, în consecință, aspecte diferite. În felul acesta putem cocheta cu ideea unei egalități ontologice, a adaptării (creării) unor instrumente de măsură la moduri diferite de a fi. Putem ajunge în felul acesta la unul din postulatele inițiale: suntem moduri diferite de-a fi însă complementare.

Autoarea ne spune că femeia se poate aliena şi prin intermediul dragostei: „Mai întâi, femeia caută în dragoste o confirmare a ceea ce a fost, a trecutului său, a personajului său; dar îşi pune în joc şi viitorul: pentru a-l justifica, îl destinează celui care deține toate valorile; astfel se eliberează de transcendența sa şi o subordonează transcendenței unui Celălalt esențial, a cărui vasală şi sclavă devine"[689]. Din această perspectivă bărbatul se conturează ca un punct de fugă al existenței femeii, ca o conştiință prin intermediul căreia femeia încearcă să se elibereze de povara propriei existențe (ori de o anumită parte a ei) transferând asupra bărbatului responsabilitatea sensului propriei existențe.[690] Este un fel de organizare a „sarcinilor lumii", o diviziune a muncii în care bărbatului îi este alocată (sau îşi alocă) această responsabilitate. În condițiile de fugă a *Dasein*-ului la nivelul lumii (ceea ce numim acaparare sa), de degrevarea de responsabilitățile propriei existențe şi predare a responsabilității către impersonalul *se*, acest mecanism al proiectării existenței femeii prin intermediul celei a bărbatului vine să adauge încă un palier posibilităților de inautenticitate existențială. Simone de Beauvoir afirmă o modificare radicală a lumii în cazul îndrăgostitei: „În cazul îndrăgostitei, spațiul ei hodologic este bulversat: centrul lumii nu mai este

[688] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 142.
[689] *Ibidem*, p. 388.
[690] O responsabilitate care, dacă ne situăm în universul de discurs al autoarei, oricum îi revine din moment ce lumea bărbaților este cea care dă sensurile; altfel spus, responsabilitatea sensurilor îi revine bărbatului.

locul în care se află ea, ci locul în care stă iubitul ei”[691]. Spațiul hodologic trimite la constituirea spațiului ca drumuri trasate de proiectele noastre. Alienarea poate fi înțeleasă şi ca oprimare: „opresiunea se explică prin tendința ființei de a fugi de sine alienându-se în Celălalt, pe care-l exprimă în acest scop; astăzi, tendința se regăseşte în fiecare bărbat în parte; bărbatul se caută în soția ori în iubita sa sub înfățişarea unei statui de piatră; el urmăreşte în femeie mitul virilității, al suveranității sale, al realității sale imediate”[692]. Argumentul autoarei naşte în noi ideea existenței mai multor moduri ale fugii de sine: oprimarea celuilalt (căsătoria?), cultul celuilalt (îngrijirea – îndrăgostirea), mila (a-l prelua în grijă). Un mod particular de raportare la propriul corp, ce poate fi înțeles ca o formă de alienare, ni-l indică autoarea în cazul narcisistei: „Tocmai pentru că nu sunt nimic atâtea femei îşi limitează sălbatic interesele la propriul lor eu, pe care-l hipertrofiază astfel încât îl confundă cu Totul”[693]. În principiu suntem la analiza unui tip anume de existență denumită generic *narcisism,* în cadrul căreia atenția este orientată asupra propriei persoane. Acest tip de existență se situează într-un fel de „buzunare ontologice”; bineînțeles, poziționarea lor se face printr-o raportare la un anume tip de normalitate. Într-un mod paradoxal femeia poate (în cazul narcisistei în special) să fie pentru sine cu totul altul şi să se sesizeze în lumina conştiinței ca obiect; privirea admirativă pe care şi-o aruncă în oglindă este un mod de evidențiere a acestei dedublări. Femeia se alienează în această imagine care corespunde anumitor cerințe ale ei şi ale societății; îşi aruncă o privire din afara: acea imagine este ea şi parcă n-ar fi ea în acelaşi timp. Simone de Beauvoir consideră că acest mod de raportare la sine este cultivat de societate, jocul cu păpuşa în care ea se întruchipează de copil constituind un exemplu în acest sens. Acest dublu (posibil de altfel şi în cazul bărbatului) este integrat în mod obişnuit în unitatea existenței. Credem că el poate fi înțeles şi ca fiind unul din punctele de întâlnire cu ceilalți, reprezentând deci şi un mod al *intersubiectivității*. Dezvoltarea tehnicii determină o accentuare a individualizării; individul nu mai este nevoit să se piardă la nivelul clanului, îşi poate permite anumite eliberări de acesta[694]. Teza aceasta este parțial sustenabilă: individul este acum dependent de tehnică, de o tot mai mare varietate de ustensile pentru a căror manipulare are nevoie de sprijinul altora. Dependența de ceilalți se accentuează, chiar dacă într-un alt mod. Locurile comune se înmulțesc odată cu masificarea culturii, spre exemplu.

[691] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 390.
[692] *Ibidem*, p. 445.
[693] *Ibidem*, p. 366.
[694] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 83.

5.6. Raportarea la religie ca element al tragicului

Miturile au fost făcute de bărbaţi pentru bărbaţi (în beneficiul lor), femeile doar participând la ele, spune Simone de Beauvoir[695]. Credem însă că dezvoltarea acestei ipoteze a condus la exagerarea feministă care solicită ca Dumnezeu să numai fie de genul masculin; această atitudine este expresia unei neînţelegeri a esenţei creştinismului în ceea ce priveşte fondul problemei; în ceea ce priveşte aspectul de suprafaţă, respectiv genul numelui Divinităţii, nu credem că aceasta este sursa misoginismului invocat de feminism. În mituri, spune autoarea[696], bărbatul este definit autonom, ca subiect, prin caracteristicile sale, în timp ce femeia este definită în raport cu bărbatul. Vorbind despre atitudinea (situaţia) asemănătoare pe care femeile o au atât în faţa religiei cât şi a bărbatului scriitoarea ne spune: „E adevărat că fetiţa cunoaşte alături de confesor şi chiar la piciorul altarului pustiu un fior foarte asemănător cu acela pe care îl va simţi mai târziu în braţele iubitului ei; aceasta se întâmplă pentru că dragostea feminină este una din formele de experienţă în care o conştiinţă se face obiect pentru o fiinţă care o transcende”[697]. Se remarcă şi mulţimea argumentelor pe care autoarea le aduce în sprijinul ideii că femeia este crescută de mică să se identifice într-o oarecare măsură cu un obiect, să fie pasivă şi să nu-şi asume subiectivitatea, impunându-i-se pe toate planurile superioritatea bărbaţilor; atât de mult încât uneori se ajunge la o ambiguitate, bărbatul fiind asimilat cu un zeu sau chiar cu Dumnezeu; asta şi pentru faptul că lumea religioasă este dominată de prezenţe masculine. Femeia mistică: „încearcă să ajungă la amantul ei prin tehnica obişnuită a îndrăgostitei: prin aneantizare”[698]. Aneantizarea semnifică aici o renunţare la libertatea proprie, la propriile hotare, în încercarea de a trece în limitele celuilalt. Numai că în felul acesta persoana va fi prinsă între două sisteme de limite: ale Celuilalt (în limitele fundamentale, arhetipale ale Celuilalt) şi în propriul sistem de limite pe care, prin intenţia de a-l abandona, îl reconfigurează. Credem că dragostea este forma cea mai înaltă de renunţare la propria libertate din dorinţa de a se supune cumva celuilalt, participând în felul aceasta la libertatea lui.[699] Ne reţine atenţia faptul că, pe acest tipar cultural care face din persoana de sex feminin femeie[700] autoarea inserează câteva dintre conceptele fenomenologico-existenţialiste, cum ar fi raporturile cu Celălalt, femeia fiind văzută ca Celălalt prin excelenţă (de către bărbaţi, iar ea

[695] *Ibidem*, p. 176.
[696] *Ibidem*, p. 176.
[697] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 29.
[698] *Ibidem*, p. 409.
[699] Că în felul acesta sfârşeşte prin a deveni o limită (de fapt un sistem de limite) în viaţa celuilalt este o altă perspectivă care este tratată de S. de Beauvoir într-un mod interesant.
[700] Avem nevoie de termeni precişi pentru a diferenţia diferitele posturi teoretice şi practice ale femeii, din dorinţa de claritate.

identificându-se cu această imagine), chiar şi dragostea fiind trăită din această perspectivă, femeia făcându-se obiect pentru o ființă care o transcende. Imaginea prezentată de autoare este interesantă, însă are câteva scăpări; dacă aceasta este o raportare religioasă a femeii ea trebuie să-i fie comună în bună măsură şi bărbatului; diferențele apar în măsura în care religiile privesc în mod diferit cele două sexe. Apoi, nu reiese de nicăieri că în dragoste raportarea bărbatului la partener ar fi fundamental diferită, cel puțin nu în sensul dorit de autoare, în care bărbatul joacă rolul stăpânului. Să ne amintim că dragostea este domeniul de manevră preferat al femeii, dacă ar fi să vorbim din perspectiva unui război între sexe, domeniu în care bărbații par să dea mai mult decât primesc, ori trebuind să plătească scump ceea ce primesc.

5.7. Disputa cu limita

În cazul femeii, aşa cum este prezentată ea de Simone de Beauvoir, putem vorbi de tragicul născut din neacceptarea *determinațiilor*, a limitelor proprii. Din perspectiva unui tragic apărut pe zona diferențelor dintre cele două sexe, trebuie conturate cu atenție limitele care sunt vizate, în jurul cărora ia naştere tragicul. Ce separă femeia de bărbat? Dar bărbatul de femeie? Din punctul de vedere al autoarei, dat fiind faptul că aceste diferențe sunt predominant culturale, este vorba de limite ce pot fi depăşite; întrebarea este înspre ce pot fi depăşite, mai exact, care ar fi modelul? Dacă vom fi de acord, împreună cu autoarea, că femeile sunt invidioase pe bărbați atunci ştim ce şi-ar dori femeile (sau cel puțin unele dintre ele): să fie bărbați sau, mai corect spus, să fie în situația socială a bărbaților; nu poate fi însă un model universal. Dincolo de asta, dacă vom descoperi întemeieri ale poziției sociale a bărbatului în datele biologiei (fie şi aspecte parțiale), depăşind astfel determinarea strict culturală a celor două sexe[701], atunci se pune problema depăşirii unor limite ce sunt, în principiu, de nedepăşit, fiind vorba de spațiul *determinațiilor*, în care sfârşeşte libertatea noastră (dintr-o altă perspectivă, care o face posibilă). Ori trebuie să gândim o „împingere" a libertății noastre şi în alte zone ale determinaților proprii, o tendință de depăşire a unor limite ce sunt considerate în principiu de nedepăşit, împingând astfel tragicul înspre alte zone? Ar trebui să luăm în considerare o redefinire a umanului din perspectiva limitelor care-i sunt date, dizolvând limite considerate până acum intangibile, punând la îndoială în acest fel existența tuturor limitelor? Chiar dacă putem înțelege zbuciumul omului în jurul limitelor proprii, cu tragicul ce constituie într-un fel sensul acestui zbucium, ne vine greu să înțelegem conceptul unei umani-

[701] Oare nu ar trebui să privim şi această determinare culturală ca un dat, având în vedere mai ales universalitatea ei, şi să căutăm o altă perspectivă pentru a gândi egala demnitate ontologică a celor două sexe?

tăți ce are pretenția să-şi dinamiteze toate limitele. Cum mai putem să aflăm „conturul" unui individ dacă acesta nu mai are limite? Oare această dorință de *ilimitare* ce aparține omului postmodern, dorință hrănită sistematic de tehnică şi ideea de progres, nu este un drum spre moartea individului, ducând astfel la moartea umanului?[702] Sau trebuie să dăm un nou sens noțiunii de umanitate, undeva pe zona acestei disoluții progresive a individualității? Nu cumva suntem aici riscant de aproape de unul din rezultatele comunismului? În acest caz trebuie să luăm în considerare o redefinire a tragicului din două perspective: a) o redefinire a ideii de limită, disoluția progresivă a individualități conducând la limite ce nu limitează[703]; b) o redefinire a tragicului (poate o extindere a lui la alte „mecanisme") în zona neacceptării limitelor, a „rescrierii" domeniului libertății proprii).

Autoarea indică în cazul bărbatului o tendință de desființare a limitelor: „Bărbatul vrea săşi afirme existența sa singulară şi vrea să se sprijine orgolios pe «diferența sa esențială», dar vrea şi să spargă barierele eului, să se confunde cu apa, cu pământul, cu noaptea, cu Neantul, cu Totul. Femeia care-l condamnă pe bărbat la finitudine îi permite şi să-şi depăşească propriile limite; şi de aici vine magia echivocă cu care este investită"[704]. Altfel spus, femeia îl ajută pe bărbat să-i depăşească limitele doar într-un anume sens: cel al disoluției *Eu*-lui său. Depăşirea limitelor proprii intră în zona de acțiune a tragicului; faptul că aceasta se poate petrece prin intermediul femeii situează relația dintre bărbat şi femeie în zona posibilităților de a genera tragicul. Trebuie să gândim tragicul atât ca existență cât şi ca posibilitate; într-un anume fel trebuie să anticipăm situațiile tragice pornind de la „mecanismul" de producere a tragicului, de la ontologia tragicului. Dacă orice dispută în jurul limitelor proprii poate constitui o situație generatoare de tragic, atunci orice limită depăşită (mai corect spus *tentată*) trebuie să se preteze la o astfel de perspectivă. Spargerea barierelor *Eu*-lui pe care o avansează autoarea, ca modalitate de depăşire a unei limite (de remarcat afirmarea altei limite, afirmare implicită, scoasă la iveală prin încercarea de a o depăşi) pune în discuție existența unei alte limite în sistemul de limite pe care trebuie să-l avem în vedere în ontologia tragicului. Precizăm că această dorință de depăşire a *Eu*-lui propriu în sensul disoluției lui nu este explicitată de către autoare.

[702] Cel puțin în înțelesul (înțelesurile mai bine spus) pe care termenul *umanitate* le-a îmbrăcat (şi „dezbrăcat") de-a lungul istoriei.
[703] Însă în sensul prost al termenului, adică o limită a omului fiind tocmai faptul că el nu mai vrea să fie o persoană, un individ (sau chiar mai puțin decât atât, dacă e posibil), că nu mai dorește să-şi asume determinațiile, tinzând către identificarea cu ceilalți (putem lua în considerare aici, ca exemplu, masificarea indivizilor prin intermediul comunicațiilor, consumului etc.).
[704] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 182.

Din perspectiva scriitoarei femeile au a suporta mai multe limite decât bărbații încă din tinerețe; adolescentele „trebuie să renunța la *a se ridica* deasupra lumii date, să se afirme *deasupra* restului omenirii; le este interzis să exploreze, să îndrăznească, să facă să se retragă limitele posibilului”[705]. Putem gândi acestea şi din perspectiva unei rezistențe a limitelor în cazul femeilor (cel puțin a unor dintre limite) ceea ce implică o modalitate distinctă de conturare a domeniului tragic. În cazul bărbaților căsătoria „nu este pentru ei decât un mod de viață, nu un destin”[706]. Autoarea argumentează în mod repetat că organizarea socială face din căsătorie singura opțiune valabilă pentru o femeie; doar în felul acesta va fi acceptată social, ca soție şi mamă. Suntem în zona unei descrieri amănunțite a „conturului unei limite”, a nivelului până la care se întind limitele izvorâte din *determinația* numită *sex*, combinată cu *determinația* numită *societatea în care ne-am născut*. Domeniul tragicului care ia naştere în zona acestei limite ne este îndeobşte cunoscut, elementele sale de conținut fiind punctate cu acuratețe de Simone de Beauvoir. Abordarea în mod diferit a căsătoriei de către bărbat şi de către femeie dă naştere totodată la o tensiune între cei doi, la posibilitatea apariției unei limite ce împiedică înțelegerea reciprocă. În plus căsătoria, fie ea şi înțeleasă în mod diferit de către soți, reprezintă asumarea limitelor pe care le poartă cu sine şi asumarea unor determinații individuale cu limitele corespunzătoare[707].

Preluând o parte din ideile lui Sartre, Simone de Beauvoir vede în proprietate o alienare a individului, o formă de a se căuta în ceea ce el nu este. Credem însă că persoana este *acolo* pentru că s-a pus pe sine acolo, şi-a extins cumva limitele înspre *acolo*. Dacă-l scoatem pe *a avea*, în sensul de a poseda o proprietate, din zona autenticului uman rămâne un gol, dispare o dimensiune a omului. Aplicând tehnica variației eidetice putem spune că proprietatea este un element fără de care omul nu mai este om. Cumva analiza modului în care *Dasein*-ul se raportează la lucruri întreprinsă de M. Heidegger conține în conceptul de *ustensilitate* ideea de proprietate, justificând, în mod implicit, proprietatea drept un mod de-a fi al omului.

5.8. Libertatea şi tragicul

După cum am putut observa tendința subiectului de a se aliena constituie un element fundamental în analizele Simonei de Beauvoir: „subiectul ajunge din cauza angoasei propriei liber-

[705] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 63.
[706] *Ibidem*, p. 155.
[707] Într-o ierarhie a domeniilor tragicului căsătoria ar fi situată undeva pe la mijloc.

tăți să se caute pe sine în lucruri; este o modalitate de a fugi de sine"[708]. Putem astfel considera tendința de alienare a subiectului drept un existențial în cazul autoarei. Dintr-o altă perspectivă, angoasarea în fața propriei libertăți schimbă modul în care este percepută libertatea, ea devenind cumva o limită, dar nu a unei libertăți, ci a existenței. Pe această cale descoperim că libertatea poate cumva să se autolimiteze; că ea nu-şi este suficientă, ori nu este suficientă subiectului; că subiectul are nevoie de un sens al libertății (libertatea fiind de fapt, la rândul ei, un sens; am spune un *metasens*[709]) care să-l ajute să o suporte. Este evidentă aici o ambiguitate în interpretarea conceptului de libertate; libertatea care ne angoasează nu este *percepută*[710] ca libertate, ci drept o povară. A te bucura de libertate presupune a avea şi o înțelegere a adecvată a sensului ei, a posibilităților concrete de existență; a avea *simțul libertății* (parafrazându-l pe Andrei Pleşu putem spune: a avea *organul* necesar pentru a simți libertatea).

Pentru autoare constituie un semn al libertăți şi asumarea propriei situații: „Un individ liber nu se socoteşte decât pe sine vinovat pentru toate eşecurile sale, şi le asumă; dar tot ceea ce i se întâmplă femeii este din vina altcuiva, cineva este responsabil pentru toate nenorocirile ei"[711]. Aceasta ne conduce la ideea că femeia este mai obedientă decât bărbatul față de limitele sale. Evident, nu este decât o perspectivă parțială asupra unei situații; trebuie să deducem raportul pe care femeia îl are cu Limita, deci cu Libertatea, având în vedere ansamblul afirmațiilor autoarei; aceasta încearcă mai întâi o descriere a situațiilor, o prezentare a fenomenelor, abia pornind de la care se poate tenta o înțelegere a ansamblului. Utilizarea metodei fenomenologice de către Simone de Beauvoir este comparabilă cu analiza fenomenologică a tragicului[712] pe care ne-am propus-o, fiecare limită a femeii (chiar dacă este văzută ce venind din partea bărbatului) constituind o prezență implicită a domeniului tragicului ce însoțeşte acea limită. Autoarea consideră că femeia nu-şi poate asuma situația, ceea ce-i restricționează libertatea: „femeia caută un responsabil împotriva căruia poate să se indigneze concret: soțul este victima numărul unu"[713]. Deoarece femeia, după cum afirmă autoarea, nu-şi asumă situația, considerând întotdeauna pe alții vinovați de ea, această vină va fi aruncată ba pe figurarea unei teorii a conspirației (deci pe evrei, pe francmasoni

[708] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 76.
[709] Putem vorbi de *domeniul libertății* ca existent *în* conştiință, alături de celelalte domenii *ale* conştiinței (cum ar fi dreptatea, frumosul etc.). Prin *metasens* înțelegem un domeniu de sens ce face posibilă însăşi discuția despre sens. Raportul dintre *sens* şi *metasens* este identic cu cel dintre *limbaj* şi *metalimbaj*.
[710] Sensul lui *a percepe* este aici unul particular, ce dă seama mai degrabă de o *percepție internă*, născut în bună măsură în sfera intelectului, dar care nu este mai puțin *simțită*.
[711] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 346.
[712] Şi a conştiinței în acelaşi timp.
[713] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 347.

etc.), ba pe un Altul generic, el putând fi întruchipat de oricine îi stă în cale; însă ținta predilectă este soțul, el fiind simbolul tuturor asupritorilor.

Libertatea intervine şi în ceea ce priveşte destinul sexual al femeii: „nici un factor nu este niciodată determinant; este vorba întotdeauna de o alegere efectuată în miezul unui ansamblu complex şi sprijinindu-se pe o decizie liberă: nici un destin sexual nu guvernează viața individului; erotismul ei traduce, dimpotrivă, o atitudine globală față de existență”[714]. Este o reluare a temei sartriene conform căreia orice act ne reprezintă, cea mai mare parte dintre ele indicând proiectul nostru fundamental, ori cel puțin trimițând la el; astfel, individul este văzut ca fiind angajat total în fiecare dintre actele sale, în fiecare alegere a sa, ele reprezentându-l. În felul acesta Simone de Beauvoir consideră că a avea o orientare sexuală sau alta ține de alegerea individului, de felul în care îşi proiectează existența proprie, fiind fidelă tezei existențialiste postulată de Sartre conform căreia valoarea este creată de individ, el fiind sursa oricărei valori, liber să adere la una sau alta din propunerile societății ori să dea curs unei alte variante. Autoarea situează sexualitatea în acest spațiu a liberei alegeri de sine, decizie care are drept consecință responsabilitatea totală în fața propriei alegeri. Ea atenuează cumva această consecință prin întregul context de argumente care vorbesc despre restrângerea libertății femeii, despre restrângerea uneia dintre posibilitățile de-a fi. Având în vedere că aceste argumente apar în contextul discuțiilor despre lesbianism, considerăm că intenția principală a autoarei este de a explica căile pe care se ajunge la această situație, în subsidiar fiind zărită şi nevoia de a justifica. Ea consideră astfel că homosexualitatea „Este o atitudine *aleasă în cadrul unei situații*, adică în acelaşi timp motivată şi adoptată în mod liber”[715].

În raporturile dintre cele două sexe deşi „agresor” mai întâi şi ulterior indiferent, masculul nu este mai puțin sub influența *vocii speciei*, putându-se vorbi, credem, de o chemare a sa ce vine de dincolo de sine. Dacă plecăm de la definiția libertății dată de G. Liiceanu în *Tragicul…*, asumarea a ceea ce nu depinde de noi (în cazul acesta asumarea *vocii speciei*) nu ne îngrădeşte libertatea, dar face dificil de înțeles raporturile cu celălalt. Altfel spus, îi sunt proprii bărbatului ca mascul anumite predeterminări pe care el trebuie să şi le asume[716], abia începând de la acest punct putându-se vorbi de libertate; numai că unele din aceste predeterminări (în cazul de față cele legate de propria sexualitate) implică anumite raporturi cu celălalt. O întrebare posibilă, plecând de la răspunsul căreia se poate contura spațiul propriei libertăți (mai concret domeniul liber-

[714] *Ibidem*, p. 144.
[715] *Ibidem*, p. 150.
[716] Ceea ce nu înseamnă că trebuie să se lase purtat de ele, dar nici să le nege existența.

tății sexuale), este legată de modul în care asumăm aceste libertăți, respectiv dacă le asumăm liber sau trebuie să le modelăm (şi până la ce nivel) pentru a nu atenta la libertatea altuia. Din perspectiva tragicului înțeles ca apărând în „jurul limitei" suntem în situația unei dificultăți de definire a limitei ce implică o redefinire a tragicului.

Autoarea ne spune: „Erotismul este o mişcare către *Celălalt*, acesta este caracterul lui esențial; dar în sânul cuplului soții devin unul față de celălalt *Acelaşi*; nici un schimb nu mai este posibil între ei, nici un dar şi nici o cucerire"[717]; ei „simt că actul sexual nu mai este o experiență intersubiectivă"[718]. Implicitul din această afirmație este că actul sexual este în general o experiență *intersubiectivă*. Ne interesează această deschidere către celălalt atât din perspectiva ieşirii din sine (a transcendenței către altul) cât şi din cea a limitelor reciproce, a contopirii lor. Luăm în considerare că acest *noi* care se formează în dragoste conduce la crearea unui unic sistem de limite, limite ce despart pe *noi* de *eu*; trecerea de la *noi* la *eu* antrenează posibilitatea tragicului tocmai prin disputa în jurul acestei limite (ex. *Romeo şi Julieta*). Pornind de aici trebuie să luăm în considerare posibilitatea constituirii prin asociere liberă a unor sisteme de limite liber asumate (sau aproape), limite generatoare de domenii ale tragicului. Astfel, asocierea într-o comunitate de genul satului, regiunii, țării etc.[719], dă naştere altor limite, în fond comune, pe care persoana le percepe ca fiind ale sale. Din această perspectivă putem defini *intersubiectivitatea* ca fiind „situată" în zona spațiului libertății proprii pe care persoanele îl au în comun. Cu cât este mai întinsă această zonă, cu cât cuprinde mai multe domenii, cu atât este mai închegată comunitatea respectivă, sau sunt mai strânse legăturile dintre indivizi. Putem astfel identifica unele comuniuni sau comunități în funcție de zonele din spațiul libertăți proprii pe care respectivii le împărtăşesc. Bineînțeles, această coincidență a spațiului libertății proprii trebuie să cunoască anumite limite, impunându-se o gradație a coincidenței în funcție de care putem defini neamul, satul, familia, cuplul. Perfecta identitate este susceptibilă de a anula *Eu*-l. Ea este uneori posibilă în forme ale dragostei: față de o persoană de sex opus, când îmbracă un caracter temporar şi extrem de instabil, şi față de Dumnezeu, când coincidența este univocă.

[717] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 178.
[718] *Ibidem*, p. 178.
[719] Sau, mai des întâlnit şi mai bine spus, asumarea acestei situații în care persoana s-a născut, ceea ce ne conduce la ideea că asumarea unei determinații (asumare ce închistează limitele aferente respectivei determinații) poate da naştere la alte limite (poate tocmai prin fixarea celor dintâi). Ajunşi aici ne vedem nevoiți să luăm în considerare postularea unui echilibru în ceea ce priveşte disputa în jurul limitelor, a unei „cantități constante de dispută" accesibilă individului la un moment dat, acesta neputând lupta pe mai multe fronturi deodată, deci neputând forța în acelaşi timp limitele mai multor domenii. Dacă reuşeşte modificarea limitelor domeniului la care s-a orientat, având în vedere „principiul armoniei limitelor", va putea să se întoarcă şi asupra altor domenii pentru a le „ajusta" limitele.

Libertatea femeii este mai îngrădită decât (şi de cea) a bărbatului, consideră autoarea: „este întru totul adevărat că femeia este – ca şi bărbatul – o fiinţă înrădăcinată în natură; este, mai mult decât bărbatul, aservită speciei, animalitatea sa este mai evidentă; dar în ea, ca şi în el, datul este asumat de existenţă, şi ea aparţine regnului uman”[720]. Asumarea datului de către existenţă denotă coincidenţa cu modul în care G. Liiceanu postulează libertatea în raport cu limitele; abia dincolo de limite (mai degrabă în interiorul lor) este situat spaţiul libertăţi. Observăm că raportarea diferită la limită înseamnă o circumscriere într-o modalitate personală a spaţiului libertăţii proprii. În cadrul acestui raport între limite şi libertate, şi având în vedere înţelesul tragicului ca apărând în zona limitelor, putem vorbi de tragic ca înconjurând cumva spaţiul libertăţii (chiar dacă într-un alt plan, într-un alt strat). Evident, trebuie să avem în vedere şi raportul dintre tragic şi libertate.

Femeia se raportează într-un mod ambiguu la sarcina sa, spune autoarea: „O resimte în acelaşi timp ca pe o îmbogăţire şi ca pe o mutilare; fetusul este o parte din trupul ei dar şi un parazit care o exploatează; îl posedă şi este posedat de el”[721]. Este o relaţie care se desfăşoară în spaţiul libertăţii proprii[722] şi sistemul de limite ce ia naştere şi se dezvoltă odată cu această relaţie este unul diferit de cel cotidian. Totodată, este vorba de o restrângere asumată a libertăţi, de trasarea unor limite din categoria celor care dau un sens libertăţii (mărindu-i *intensiunea*). Femeia romană, ne arată autoarea, avea numeroase drepturi „însă ea nu se emancipează decât într-o manieră negativă, deoarece nu i se propune nici o modalitate concretă de a-şi folosi capacităţile”[723]. Problema pusă de autoare ar putea fi reformulată în felul următor: femeia romană este liberă, dar liberă pentru ce? Autoarea doreşte să definească libertatea în funcţie de un proiect, în mod teleologic. Putem răspunde: libertatea pentru a trăi, pentru a exista; în vederea împlinirii proiectului existenţei proprii. Continuarea discursului sugerează că ceea ce lipseşte este capacitatea politică. Ceea ce ne determină să ne considerăm îndreptăţiţi a observa că modelul la care se raportează continuu autoarea este un model al existenţei masculine idealizate; altfel spus, în spatele analizei se întrevede o ideologie. Şi Simone de Beauvoir continuă arătând că femeilor romane care rivalizează tot mai mult cu bărbaţi mai ales în divertisment şi vicii: „le lipseşte o educaţie suficientă pentru a viza scopuri mai înalte; şi, de fapt, nu li se propune nici un ţel; făptuirea le rămâne inter-

[720] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 284.
[721] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 244.
[722] Spunem *spaţiu* atunci când ne referim la ceea ce este deja cucerit şi *domeniu* atunci când vrem să surprindem şi posibilul libertăţii.
[723] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 119.

zisă"[724]. Ne putem întreba: cine ar trebui să stea în spatele acestui „li se propune"? Cine le interzice făptuirea? Despre care făptuire este vorba? Domeniul în care autoarea îşi doreşte ca femeile să se fi afirmat şi să se afirme îl constituie în special viaţa politică şi influenţa evidentă asupra vieţi publice (să spunem prin mecanisme instituţionale). Ca şi cum lumea ar avea doar aceste dimensiuni, sau acestea ar fi dimensiunile ei esenţiale. Scriitoarea consideră că chiar şi atunci când este eliberată femeia nu poate fi liberă: „Fie ea găseşte ceva în care să se investească, dar atunci este aservită, fie este eliberată, dar nu are ce să facă din ea însăşi"[725]. Pentru a da dovadă de obiectivitate credem că analiza situaţiei femeii din punct de vedere istoric trebuie completată cu analiza situaţiei bărbatului din aceeaşi perspectivă. Altfel, asistăm în bună măsură la o extragere din context (din contexte sociale complexe) şi la o raportare la un model ideal insuficient conturat şi argumentat, imaginile fragmentare care străbat rândurile autoarei sugerând structurarea modelului sub forma unei ideologii, destul de apropiată de modelul ideologiilor marxist-leniniste, ori cel puţin materialist-dialectice. Credem că demersul ar fi trebuit precedat de o precizare a modelului de dorit, avut în vedere în aprecierea axiologică a tuturor situaţilor istorice expuse. Altfel spus, trebuie precizat sistemul axiologic la care se recurge în reinterpretarea şi revalorizarea istoriei, fie şi numai în ceea ce priveşte aspectele mai speciale constituite din relaţiile dintre femei şi bărbaţi.

Autoarea conturează o altă imagine a bărbatului: „Chiar din momentul în care subiectul încearcă să se afirme, Celălalt, care îl limitează şi îl neagă, îi este totuşi necesare: nu se atinge pe sine decât prin această alteritate care nu este el"[726]. Problema alterităţii este esenţială în relaţia dintre cele două sexe, autoarea amintind în mod repetat că bărbatul a făcut din femeie un Celălalt; frecvenţa folosirii acestui „mecanism interpretativ" poate face din el un existenţial. Pentru început el este utilizat în relaţia bărbat-femeie urmând a fi folosit pentru a analiza existenţa în general. Acest existenţial forţează totodată o redefinire a *mitsein*-ului heideggerian. Abordarea prin intermediul Celuilalt ne permite o legătură cu celelalte părţi ale lucrării, în special cele referitoare la Sartre şi Lévinas, referinţele la M. Heidegger având caracter unificator. Natura, ca alteritate, nu-l satisface pe bărbat deoarece ea ori se opune, ori se lasă posedată; în plus, un element esenţial: nu are conştiinţă de sine: „Nu există prezenţa celuilalt decât dacă celălalt este el însuşi prezent pentru sine: aceasta înseamnă că adevărata alteritate este cea a unei conştiinţe diferită de a mea şi identică cu ea"[727]. Ce justifică limitarea unui mod de-a fi al conştiinţei (respectiv recursul la alteritate) doar la cazul bărbaţilor? Dintr-o altă perspectivă ne putem întreba care sunt argumentele

[724] *Ibidem*, p. 120.
[725] *Ibidem*, p. 166.
[726] *Ibidem*, p. 174.
[727] *Ibidem*, p. 174.

pentru înlăturarea reciprocității, respectiv situația în care bărbatul şi femeia îşi „servesc" reciproc drept Celălalt, transformând astfel imaginea de opoziție în armonie? Autoarea consideră că sfidarea presupune „două libertăți ce se înfruntă în calitatea pe care o presupune faptul de-a avea asupra lumii un impact ale cărui limite pretind că le resping"[728]. Impactul asupra lumii şi limitele acestui impact! Putem considera că impactul asupra lumii reprezintă un fel de reflexie a libertăți omului (ori corespondentul acesteia – ca efect – în lume)? Care este instrumentul de măsură a limitelor umane (mai corect spus, sistemul metric) şi care este „locul" în care acestea pot fi măsurate?

Odată ajunşi aici constatăm că abordarea tragicului din perspectiva limitelor presupune cercetarea modului în care sunt alcătuite limitele, cum pot fi ele evidențiate, în ce loc şi cum pot fi sesizate. Limita presupune doar o percepție internă asupra imposibilității unei acțiuni ori este nevoie şi de o confirmare externă, din partea unui observator sau a *lumii*? Care este sistemul de referință în care apare problema limitelor, în care acestea sunt vizibile? Mai exact, care sunt coordonatele acestui sistem de referință? Suntem în situația particulară în care sunt abordate „limitele impactului asupra lumii" şi trebuie să aflăm în ce raport sunt acestea cu limitele omului. Stabilirea unor corespondențe orientează cercetarea asupra tragicului şi într-o altă direcție decât cea stabilită inițial prin recursul la limite, respectiv în sensul posibilității ca aceasta să fie întemeiată într-o măsură încă nedeterminată (poate nedeterminabilă) în afara omului, în lume. Această întemeiere este justificată şi de alte cercetări, cum ar fi cele ale lui Heidegger privitoare la legătura dintre *Dasein* şi lume, la întrepătrunderea lor (spre exemplu existențialii *mitsein* sau sensul lui *a-fi-în-lume ca acasă*). Avem în vedere şi rolul limbajului, pe care-l considerăm un fel de „prezență a lumii în om". Reluând conceptul de „limite ale impactului asupra lumii" dintr-o perspectivă restrânsă putem spune, reinterpretând, că sensul intenționat de autoare este că bărbații se întrec în a arăta că impactul lor asupra lumii nu are limite. Suntem în una din situațiile în care forțarea unor limite nu are, în mod direct, un răsunet în domeniul tragicului: sfidarea bărbaților între ei.

Un posibil sens al tragicului în câmpul libertății: libertatea care neagă altă libertate. Este o mistificare a libertății în cadrul căreia ceilalți sunt tratați ca nişte lucruri, chiar dacă uneori motivându-se dorința de a cuceri libertatea tuturor (vezi cazul comunismului, spre exemplu).

Autoarea preia conceptual de *libertate absolută* de la Sartre utilizându-l în cadrul lucrărilor sale: „La Simone de Beauvoir, libertatea apare drept scopul suprem, pentru că numai liberta-

[728] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 63.

tea poate întemeia valoarea oricărui scop"[729]; în acelaşi timp ea arată faptul că libertatea absolută este angoasantă; această angoasă o considerăm o posibilă sursă a tragicului. A crede că din libertatea personală iau naştere toate semnificaţiile şi toate valorile înseamnă a pune omul ca temei al tuturor sensurilor; în acelaşi timp înseamnă a-l considera responsabil pentru întreaga sa situaţie. Angoasa omului în faţa libertăţii sale (de care poate fugi prin atitudini de rea-credinţă) este determinată de sesizarea situaţiei sale tragice; în felul acesta putem spune că fuga de libertate este în acelaşi timp şi fuga de tragic. Ceea ce înseamnă că putem gândi reaua-credinţă drept modalitatea esenţială de eschivă din faţa tragicului.

Tragicul deschide către libertate: asumându-şi destinul tragic omul devine liber. Asumarea poate însă să însemne, în acelaşi timp, chiar anularea tragicului, precum asumarea absurdului îi dă un sens atenuându-i caracterul de absurd.

5.9. Ipostaze ale tragicul determinat de diferenţele sexuale

Simone de Beauvoir consideră că în sexualitatea propriu-zisă sunt angajate valori[730]; altfel spus, apartenenţa la un sex sau altul antrenează cu sine o poziţionare într-un sistem axiologic, sistem constituit, după părerea autoarei pe predominanţa bărbatului, aceasta fiind o cheie în care poate fi înţeleasă lucrarea *Al doilea sex.* Perspectiva pe care o creează *orizontul de sens* deschis de aceste orientări ne permite să desluşim înţelesurile pe care autoarea le vizează, toate interpretările fiind de fapt subordonate acestuia.

Scriitoarea afirmă că bărbatul are sentimente ambivalente faţă de femeie aşa cum are şi faţă de Natură; îl caută pe Celălalt în femeie şi în Natură: „femeia rezumă natura ca Mamă, Soţie şi Idee; aceste figuri când se confundă, când se opun, şi fiecare dintre ele are două feţe"[731]. Dacă atitudinea bărbatului faţă de femeie este ambivalentă, când înălţare când căderе, ne putem întreba de ce nu este vizat echilibrul, de ce nu este luată în considerare o împăcare a tendinţelor contrare? Pentru că autoarea are în vedere o raportare ambiguă la doi poli situaţi (ambii, deşi în măsuri diferite) în zone ce pot fi considerate negative. Numai că această polarizare atrage după ea şi lansarea (ca posibilitate) unui sistem axiologic orientat de către cei doi poli. Ce sistem de valori poate fi opus celui realizat de această polarizare care să permită o abordarea atât de critică? Altfel spus, prezentarea situaţiei este deseori fascinantă, fiind însă deteriorată de interpretări axiologice; fine-

[729] T. Ghideanu, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 215.
[730] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 74.
[731] *Ibidem*, p. 178.

ţea spiritului de observaţie este tulburată de dorinţa de a da situaţiilor o anumită interpretare dintr-un punct de vedere la care autoarea revine în mod constant. Credem că, raportat la ideile filosofice vehiculate în această lucrare şi la unele abordări critice ale acesteia[732], se impune a lua în considerare ambiguitatea ca limită a conştiinţei în raport cu existenţa; analiza este desfăşurată parţial atunci când cercetăm absurdul. Simone de Beauvoir consideră că datul biologic şi contextul cultural au închis femeia în imanenţă, i-au limitat libertatea: „ceea ce doreşte este regăsirea unui acoperiş deasupra capului, nişte pereţi care să-i ascundă faptul că a fost abandonată lumii, legi care s-o apere împotriva libertăţii ei”[733]. Asistăm aici la o formă de sinteză a rostului căruia îi este destinată femeia prin întâlnirea *determinaţei sex* cu *societatea*. Acest rost vine dintr-un mod particular de dispunere a câmpului posibilităţilor proprii de-a fi, în special a liniilor de forţă ale acestui câmp. Nu putem spune că femeia n-ar putea fi şi altfel; dovadă tot mai desele exemple din epoca noastră. Slăbirea (ori stabilirea) anumitor linii de forţă este determinată în special dinspre partea societăţii, dar şi dinspre tehnică, descoperirile medicale, spre exemplu, putând atenua într-o anumită măsură extreme ale modului de-a fi al femeii, îi pot uşura povara propriei sexualităţi[734], în termenii Simonei de Beauvoir. Evident, ne putem întreba dacă aceasta nu înseamnă totodată şi o sărăcire artificială a existenţei, o împuţinare a ei. Nu intenţionăm să ne lansăm în analiza acestei teme, în egală măsură ontologică şi bioetică (evident, două planuri diferite); putem însă să-i dăm o formă provizorie gândind că din moment ce *este*, ea trece oarecum într-un anumit mod al firescului. Mijloacele de contracepţie, spre exemplu, înlătură nişte limite ale femeii, dizolvând în felul acesta şi domeniul tragicului ce se năştea odată cu el, copilul nedorit fiind una din formele cele mai frecvente în care ia naştere spaţiul tragicului în acest domeniu. Putem să ne întrebăm de ce existenţe este lipsită lumea pe această cale, ce posibilităţi de fiinţă sunt anulate printr-o simplă pilulă, şi aşa mai departe. Putem gândi chiar un domeniu al tragicului (cu un *spaţiu tragic* extrem de redus) care ia naştere pe seama acestor gesturi de *birth control*, gesturi care în plan ontologic au o puternică încărcătură, ele reprezentând o formă voluntară de trasare a unor limite[735] (ce seamănă a joc cu destinul sau asumarea rolului de Dumnezeu). Nu ştim dacă descoperirea unor noi posibilităţi de a da un sens vieţii nu are loc în

[732] A se vedea T. Ghideanu, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.
[733] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, pp. 382-383.
[734] Unul din motivele care fac din femeie o susţinătoare aprigă a idei de *progres*.
[735] Se consideră că aceste limite trasate dau naştere unei mai mari libertăţi, cuplul eliberându-se de *povara* unui copil nedorit. S-au inventat şi noţiuni care să ascundă semnificaţia acestui gest extrem, de genul: *a prelua controlul asupra propriei vieţi*; şi recurgem cu emfază la astfel de termeni în încercarea de a ne arăta cât suntem de stăpâni pe noi. Uităm însă că e vorba de gesturi care neantizează existenţe, care reprezintă un raport deficitar cu altul şi cu noi înşine în acelaşi timp. Paradoxuri contemporane: ne rugăm la Dumnezeu să ne ajute (inclusiv să câştigăm la Loto) şi ne substituim Lui decizând asupra unei existenţe.

posibilități de a da un sens vieții nu are loc în dauna unui Sens primordial al acesteia. Dacă luăm în considerare previziunile demografice pesimiste legate de scăderea accentuată a populației putem gândi că acesta ar fi unul din prețurile plătite pentru orgoliul interesului individual căruia îi cade victimă societatea contemporană.

După cum am mai văzut anterior, autoarea este de părere că dorințele sexuale scot indivizii din subiectivitatea lor şi-i mână către ceilalți: „existența sexului şi activitatea sa neagă singularitatea orgolioasă a subiectului. Această contestare a spiritului de către viață face din sex un obiect de scandal”[736]. Toate acestea, şi multe altele, fac din dimensiunea sexuală a persoanei un existențial; putem spune că Simone de Beauvoir afirmă, implicit, sexul ca existențial al individului. O problemă ce se ridică în abordarea sexului ca existențial o constituie acea structurare a persoanei pe doi poli: sex - creier, sex (dorință) - spirit, care presupune şi constituirea spiritului ca existențial. O soluție ar putea-o constitui o structurare multietajată a existenței în care această opoziție să fie aşezată pe unul din etaje (şi în varianta unei opoziții între idealitatea şi concretețea vieții). Aici este necesară stabilirea unor legături (de preferat dinamice) cu ceilalți existențiali. Este posibil ca această re-conturare a existențialilor (pornind de la lucrările lui Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty şi Simone de Beauvoir) să implice şi necesitatea redefinirii lor. În acelaşi timp, credem că putem gândi sexul[737] ca fiind unul din elementele care favorizează (poate chiar mediază uneori) *intersubiectivitatea* (putând constitui un „canal de comunicare”). Evident, suntem aici mai aproape de concepția lui Merleau-Ponty, fiind necesară o integrare a corpului (fie şi numai sub forma schemei corporale) în existență, o soluție în acest sens reprezentând-o folosirea conceptului de *Dasein*[738] care reuşeşte să redea o neutralitate sau o ambivalență a relațiilor dintre corp şi conştiință. Pe de altă parte, dacă sexualitatea ca existențial pune în mod evident în discuție relația conştiință-corp ea deschide calea abordării sexului sub forma dorinței sexuale, în cadrul conceptului restrâns al conştiinței.

Domeniul sexual *din* conştiință[739] intră în relații complexe cu celelalte domenii ale conştiinței; psihanaliza poate furniza câteva exemple în acest sens. Cât e dorință pură, senzorialitate pură, instinct şi cât e mediere culturală în dorința sexuală? Răspunsul la această întrebare poate schița o bună parte dintre relațiile stabilite între domeniul sexual şi celelalte domenii ale conştiinței.

---

[736] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 196.
[737] Într-un înțeles al său mai larg, care înglobează dorința sexuală şi toate orientările pe care le determină asupra persoanei.
[738] *Dasein*-ul ar trebui în acest caz îmbogățit ca definire (eventual prin introducerea conceptului de *Sine* în varianta sa sartriană), păstrându-i totuşi o zonă de ne-definire specifică unei teze.
[739] Avem în vedere constituirea conştiințe pe domenii.

Putem vorbi despre domeniul tragicului deschis de graviditate şi de naştere deoarece a naşte o ființă înseamnă implicit a o arunca în mijlocul unor determinații, între nişte limite date. Acesta poate fi sensul tare al angoasei ce se poate ivi în preajma ideii de-a avea copii. Dincolo de acest aspect general intervine faptul concret pentru femeie de a coabita în acelaşi corp o bună bucată de vreme cu o altă ființă. În corpul femeii ia naştere un *Celălalt*; pentru a anula acest antagonism se consideră, cel puțin pentru început, că este de fapt un *eu* şi nu un *noi*. Este totodată angoasa de a fi răspunzător pentru limitele altei ființe, pentru închiderea ei într-un spațiu determinat, de a fi instrumentul prin care limitele apar în lume; mai mult chiar, de a fi într-un fel autorul direct al unora din *determinațiile* acestei ființe. Alegerea de-a aduce un copil pe lume echivalează cu hotărârea de a-l face să se nască în această societate, în acest timp, în această țară, în această limbă, semnifică decizia de a-i transmite ceva din moştenirea ta genetică (bună sau rea), din starea ta materială (bogat sau sărac). Dacă luăm în considerare creşterea copilului putem vorbi de responsabilitatea de a-i orienta inserția în lume, priza sa asupra lumii, raporturile cu ceilalți, starea de sănătate etc. Nu-i aşa că semănăm un pic cu divinitatea în raporturile cu copii noştri?! Atâta libertate pe care ne-o însuşim ca fiind a noastră atrage după sine şi o responsabilitate pe măsură, pe care nu întotdeauna ne-o asumăm în toate dimensiunile ei. Atunci cum să nu apară angoasa în fața acestei limite care separă neființa de ființă şi pe care o depăşim în doi (sau pe care ar trebui s-o depăşim aşa) dând naştere la o a treia ființă? Această limită, aparent atât de facilă, care desparte o existență de apariția altei existențe, este în mod evident responsabilă de apariția altui domeniu al tragicului. În acest caz domeniul trăirii tragicului depinde de gradul în care *Dasein*-ul este angajat în disputa cu propriile limite în afirmarea spațiului libertății proprii; altfel spus, de gradul de conştiință al individului. Ca în fața oricărui domeniu al tragicului şi aici persoana are numeroase posibilități de eschivă, cea mai frecventată fiind, pe calea impersonalului *se*, dorința de a transcende limitele proprii prin intermediul altei ființe, pe care o investim în mod automat cu propriile noastre nerealizări. Copiii sunt forma noastră cotidiană de a accede la nemurire şi de a renunța la luptă pentru descoperirea propriei libertăți (altfel spus, pentru a ne cunoaşte destinul). Facem din ei calea noastră ontologică pentru a scăpa de asumare în totalitate a responsabilității propriei existențe. Câți din noi suntem pregătiți în mod explicit, sau cel puțin implicit, să lansăm încă o existență cu tot ce angajează ea în plan ontologic şi să ne asumăm responsabilitatea totală pentru acest act de creație? Pentru câți dintre noi a da naştere unui copil reprezintă cu mult mai mult decât a urma glasul speciei din noi? Într-un mod ciudat parcă, a da naştere unor copii ține de o anume *determinație* a noastră şi reprezintă, în acelaşi timp, o alegere liberă; între cele două linia de demarcație este atât de subțire încât deseori trece nevăzută. Credem că diferența este dată de

faptul de a şti ce faci, de a avea întreaga reprezentare a acestui gest, de a fi mai aproape de sensul deplin al actului de creație. Astfel, putem vorbi de libertate în actul de a da naştere unui copil numai întrucât avem reprezentarea semnificației acestui act. A da naştere pentru că *aşa se face* presupune doar a urma glasul speciei şi „sfatul" societății, adică a te situa în interiorul unor determinații fără a tenta nici una din limitele acestora, fără a câştiga şi a adăposti propriul spațiu al libertății în aceste domenii. Abia în disputa cu limitele acestor domenii ia naştere autenticitatea, parte a autenticității unei existențe. Libertatea cucerită de părinți în acest domeniu limitează cumva *determinațiile* copilului: acesta nu se mai naşte la întâmplare, că *aşa a fost să fie*, ci pentru că părinții şi-au asumat această naştere. Fiind astfel un copil dorit de nişte părinți care au avut reprezentarea gestului lor şi care şi-au asumat tot ceea ce presupune acest gest, va avea şansa la o mai bună inserție în lume, la a-i fi explicate mecanisme de a lupta în mod eficient cu propriile limite, altfel spus va avea mai multe şanse pentru o existență autentică. Evident, legat de acest eveniment pe care îl reprezintă naşterea unei existențe, raportările tragice pot fi diverse. Naşterea poate fi o limită de netrecut pentru anumite persoane, refuzul acestui fel de transcendență fiind suportat foarte greu. Astfel, acest gen de limită naşte un domeniu al tragicului împănat cu trăiri tragice din toată gama, de la cele mai superficiale până la cele mai profunde.

O altă formă de limită o reprezintă cea care desparte posibilitățile de procreare a persoanelor de normalitate, acestea dând naştere la copii tarați. Tentația comună când întâlnim astfel de situații este să spunem: ce tragedie! Domeniul tragicului deschis de acest tip de limită fiind încercat aşadar de trăiri ale tragicului deosebit de intense.[740]

Femeia priveşte copilul ca un *altul* şi ca fiind *Sine* în acelaşi timp, ne spune Simone de Beauvoir, cele două atitudini alternând: „Ea sesizează în copil ceea ce caută în femeie bărbatul: un altul care e în acelaşi timp natură şi conştiință şi care să fie prada sa, *dublul* său"[741]. Dacă în ceea ce priveşte raportarea bărbatului la femeie nu putem fi întru-totul de acord, în privința încercării femeii (de fapt al părintelui în general) de a-şi constitui copilul drept un dublu al său considerăm că autoarea surprinde într-un mod adecvat realitatea. Vrem să ne transcendem limitele existenței şi să ne continuăm existența cumva în copiii noştri; avem convingerea că punem o parte din noi în ei (şi nu este oare aşa?) sacrificându-ne (de fapt cel mai adesea renunțând la unele lucruri) în speranța (recunoscută sau nu) de a supraviețui prin ei, de a trăi în ei. Ne pierdem înspre ei uitând deseori să existăm. Nimic nu ne demonstrează că noi putem exista propriu-zis prin intermediul lor, dar nimic nu ne poate împiedica să cochetăm cu această idee. În acest mod ne pro-

[740] Deoarece nu am stabilit un sistem gradual al trăirilor tragice orice calificare are un caracter relativ.
[741] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 259.

iectăm propriul sistem de limite asupra lor şi, totodată, ne însuşim sistemul lor de limite în încercarea de a le mări spaţiul libertăţii (fără a băga de seamă că tocmai astfel li-l restrângem). Disputele lor cu limitele proprii le trăim ca fiind ale noastre. Domeniul tragic deschis în jurul fiecăreia dintre limitele lor ne captează uneori cu mult mai mult decât pe ei[742]; trăirea tragicului ce apare în domeniul tragicului ce le aparţine (creând astfel spaţiul tragicului ori lărgindu-i contururile) o trăim şi noi, deseori cu o mai mare intensitate. De fapt copilul nu este dublul nostru, ci reprezintă o multiplicare a noastră din perspectiva sistemului de limite (o sporire a limitelor proprii). Nu ne proiectăm în mod voluntar sistemul nostru de limite asupra copilului, ci ne adăugăm în mod conştient sistemul lui de limite, astfel încât existenţa noastră începe să fie trasată în interiorul a două sisteme de limite. Chiar şi domeniile noastre se multiplică, în special cel al tragicului. Ba chiar începem pe alocuri să catalogăm trăirile noastre ca secundare, pe primul plan intrând o formă accentuată de empatie. Evident, am descris aici cazul limită a ceea ce am numit *multiplicarea sistemului de limite*; în realitate situaţiile sunt distribuite într-un şir descrescător ce începe de la cel mai înalt nivel de comunicare şi coboară până la totală indiferenţă.

Domeniul în care Simone de Beauvoir vede ca fiind îngrădite libertăţile femeii în cel mai mare grad îl constituie spaţiul public: „Este un paradox criminal să i se refuze femeii orice activitate publică, să i se închidă carierele masculine, să i se proclame incapacitatea în toate domeniile, şi în acelaşi timp să i se încredinţeze sarcina cea mai delicată şi în acelaşi timp cea mai gravă din câte există: formarea unei fiinţe omeneşti”[743]. E o problemă de interpretare a unei situaţii; putem adopta punctul de vedere al autoarei sau putem lua în considerare o specializare pe diverse tipuri de activităţi a celor două sexe, situaţie în care trebuie să fim de acord cu o anumită incapacitate a bărbatului de a forma o fiinţă omenească, cu tot ceea ce presupune această amplă acţiune. Unul dintre motivele pentru care credem într-o egalitate ontologică a celor două sexe, egalitate ce ia forma unei complementarităţi, îl constituie şi o repartizare uniformă a *sarcinilor ontologice* către celor două sexe, ce conduce la o complementaritate. Nu putem vorbi de o ruptură inevitabilă între bărbaţi şi femei realizată printr-o trecere a femeilor într-un plan secundar în condiţiile în care formarea iniţială a tuturor oamenilor aparţine femeii. Acceptăm o presiune a societăţii[744] asupra modelării persoanei, dar trebuie să luăm în considerare şi o puternică influenţă a femeii în formarea ei; prin intermediul individului pe care-l formează, dar şi prin intermediul propriei existenţe,

[742] Poate şi datorită faptului că experienţa (atunci când se coagulează; nu putem pune semnul egalităţii între vârstă şi experienţă) ne-a format „ochiul” pentru a desluşi posibilii tragicului, altfel spus de a zări conturul întregului domeniu.
[743] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 270.
[744] Care nu este o societate virilă aşa cum afirmă autoarea, ci ale cărei idealuri sunt conturate în mare parte de bărbaţi. Dar care, în fondul ei, are un conţinut omogen ce pleacă dinspre ambele sexe.

femeia contribuie la a da faţa existentă a societăţii. Evident, dacă vrea să ajungă neapărat la un mod de-a fi masculin în condiţiile în care o persoană s-a născut de sex feminin, acestei i se va părea că totul este împotriva ei, că totul o apasă, că societatea a făcut regulile numai în favoarea bărbaţilor şi împotriva femeilor etc. Dar şi dacă ne-am născut bărbaţi şi am dori să ajungem la modul de-a fi al femeii[745] în mod sigur vom putea identifica aspecte care simţim că ne nedreptăţesc. La fel de bine putem aminti că fiecare dintre noi, bărbat sau femeie, ne-am dori poate să fim altfel: mai bogaţi, mai puternici, mai frumoşi etc.; raportat la proiectele noastre de acest tip, atunci când ne aflăm în imposibilitate de a le atinge putem să căutăm vinovaţi, să ne simţim discriminaţi. Putem spune că există o conspiraţie a bogaţilor, a albilor, a negrilor, a femeilor etc., acestea fiind cauze ale nereuşitelor noastre în însuşirea diverselor moduri de-a fi. Dacă vrem să accentuăm diferenţele, să gândim în termeni de diferenţe, suntem siguri că vom găsi destule, prin intermediul cărora ne putem motiva eşecul uneia sau alteia dintre proiectele noastre. Libertatea de a ne organiza existenţa sub forma proiectelor trebuie să plece de la asumarea *determinaţiilor* ce ne generează limitele care, abia ele, ne dau *a fi*-ul nostru, ne conturează existenţa.

Am putea fi acuzaţi că prin intermediul ontologiei am dori să justificăm opresiunea femeilor. Şi riscăm să pară că este chiar aşa în condiţiile în care nu am procedat la o cercetare a rolului ontologic al fiecărui sex şi nu am precizat coordonate ontologice stabile ce ar putea servi drept criterii de apreciere. Considerăm acest aspect un *de făcut* la care sperăm să ne putem întoarce cândva. Deocamdată nu facem decât să creionăm câteva aspecte ale relaţiilor dintre cele două sexe, fiind ţinuţi a ne limita la comentarea afirmaţiilor Simonei de Beauvoir. Observăm că autoarea recurge la proiectarea în sexul masculin a mai tuturor nereuşitelor femeilor; în felul acesta ea face din bărbat un Celălalt ce poartă vina situaţiei subiectului feminin. Suntem convinşi că cercetarea raporturilor dintre femei şi bărbaţi este un proces continuu ce trebuie să urmeze evoluţia[746] acestor relaţii. Nu avem în minte un anumit model al acestor relaţii pe care să dorim cu orice preţ să-l argumentăm şi să-l impunem. Credem că aşa cum este nepotrivit a impune femeii să nu poată

[745] Şi am putea enumera aici toate *avantajele* acestui mod de-a fi, începând cu posibilitatea de a da naştere unui copil, de a-l îngriji etc. Să nu uităm că dacă e să vorbim în termeni de discriminare, în situaţiile de excepţie în care la divorţ tatăl cere să i se încredinţeze spre creştere şi educare copilul sunt extrem de puţine cazurile în care îl obţine. Or, acel bărbat şi-a proiectat viaţa într-un anume fel iar societatea pune o barieră proiectelor lui, el fiind în acest caz, raportat la situaţia femeii, discriminat. Feminismul militează pentru implicarea bărbatului în creşterea copiilor, pentru egalitate sub acest aspect şi în acelaşi timp apără exclusivitatea femeii la încredinţarea copilului.

[746] Am prefera utilizarea unui termen neutru de genul *desfăşurarea*, deoarece *evoluţia* trimite la o perspectivă progresistă, la un mers ascendent al istoriei spre împlinirea unui proiect (al cărui sens s-a pierdut între timp). Riscăm să alunecăm într-o auto-poziţionare la un pretins capăt bun al istoriei, considerându-ne îndreptăţiţi să judecăm pe toţi ce dinaintea noastră pe baza criteriilor prezentului.

avea decât câteva roluri sociale, tot nepotrivit este şi a face vinovaţi pe bărbaţi de situaţia femeilor şi a crea o ruptură între ei.

Dintr-o perspectivă *peratologică*, cum limita este resimţită ca limită a proiectelor noastre existenţiale, femeile care îşi doresc să fie altfel decât le presează societatea percep modul de alcătuire al societăţii drept o limită în jurul căreia se naşte un domeniu al tragicului. Nu putem afirma nimic deocamdată despre intensitatea trăirilor din acest domeniu, dar în mod cert nu intenţionăm să le minimalizăm importanţa. Într-un fel toate trăirile tragice au o egală îndreptăţire, fiind momente de zbucium ale unei existenţe; ele există, deci ontologic nu-şi are rostul nici o contestare. Astfel, credem că o femeie adeptă convinsă a mişcării feministe trăieşte ca tragice diferitele situaţii, percepe chiar un halo tragic care-i învăluie situaţia de femeie aflată într-o lume de bărbaţi misogini. Deci, din punctul de vedere al ontologiei tragicului aceste trăiri există. Că ele sunt determinate de o anumită orientare a acelei femei, de un anume stil de a-şi alcătui propriile proiecte, este o altă problemă ce ne conduce la modalităţile de cunoaştere, deci la planul gnoseologic.

Dacă sinuciderea este în genere o ieşire tragică din tragic, având în vedere afirmaţiile Simonei de Beauvoir că femeile predomină în tentativele de suicid dar reuşitele aparţin mai mult bărbaţilor, am putea considera că femeile se cantonează în tragic. Adăugând la căile de ieşire din tragic şi sinuciderea, aceasta fiind una din formele de transcendere a tuturor limitelor recurgând la Limita supremă, moartea, constatăm modalităţi diferite de raportare la ea în cazul femeilor faţă de cel al bărbaţilor. Pentru o analiză amănunţită s-ar impune cercetarea fiecărui caz în parte pentru a putea vorbi în mod onest de cauzalitate, de situare, de revoltă etc. Toate astea pentru a surprinde două situări diferite a căror diferenţă este dată de *determinaţia* numită *sexul cu care ne naştem*[747]. Rămânând în plan general, putem considera că există o mai mare afinitate a femeii faţă de tragic[748], ea având exerciţiul coexistenţei cu acesta, în timp ce pentru bărbat tragicul cheamă la transcenderea lui prin explicaţii, prin depăşirea limitei care-l generează, sau chiar prin uitarea lui (orientându-şi atenţia în altă direcţie). Femeia îl acceptă trăindu-l, analizându-şi trăirile, instalându-se cumva în el (şi tocmai de aceea depăşindu-l cumva, am putea spune prin banalizarea lui[749]). Putem considera că femeia are o mai mare rezistenţă la suferinţă, fiind totodată şi mai atentă la propria suferinţă. Or, trăirea tragicului poate fi potenţată şi de atenţia care i se acordă,

[747] Determinaţie care suportă influenţele mai multor determinaţii care îi accentuează limitele, cum ar fi cele din partea *societăţii în care ne naştem*.
[748] Ne sprijinim pe o parte din argumentele autoarei pentru a motiva aceasta afirmaţie.
[749] Ca orice trăire, persistenţa tragicului, trăirea lui în mod cotidian, îi atenuează din intensitate, conduce la o formă de „banalizare" a tragicului. A se vedea în acest sens situaţiile apărute în caz de război când evenimente ce erau considerate deosebite înainte de război, sunt privite în timpul acestuia cu indiferenţă. Ceea ce ne trimite la existenţa unui *prag maxim* în trăirea tragicului care odată depăşit îi atenuează până la dispariţie existenţa.

orice trăire a tragicului depinzând şi de capacitatea de a o investi cu sensul potrivit. Atenţia mai mare pe care şi-o acordă femeia, în ceea ce priveşte propriul organism, trăirile proprii etc., face din ea un loc mai propice pentru trăirea tragicului. Din perspectiva unei axiologii ce ar avea tragicul ca fundament am putea spune că bărbatul este mai laş în faţa tragicului, fugind de el, dorind să-l depăşească înspre altceva, este acolo unde îl duc proiectele sale, întâlnirea tragicului determinându-l să lanseze alte proiecte. Întrebarea este dacă pe această modalitate de raportare a femeii la tragic mai putem lua în considerare catharsisul aristotelic, purificarea prin intermediul tragicului? În această variantă de interpretare a relaţiei femeii cu tragicul, tragicul contribuie la asigurarea unui sens al vieţii, îi determină modalitatea în care-şi constituie proiectele fundamentale, uneori el fiind chiar temelia oricărui proiect fundamental (atunci când femeia *se cantonează* în tragic); de altfel, tragicul este unul din sensurile posibile pentru o existenţă.

Având în vedere relaţiile dintre cele două sexe putem vorbi despre tragicul ce ia naştere în zona limitelor artificiale pe care le ridică două persoane între ele poate din neştiinţă, poate ca urmare a istoriilor personale care s-au desfăşurat în contexte diferite, purtând cu ele înţelesuri deseori antagoniste asupra aceluiaşi aspect. Putem vorbi în acelaşi timp de bariera care separă anumite persoane ca limită (spontană) a propriei libertăţi: când celălalt te preocupă, îţi absoarbe într-un fel libertatea, te orientează în direcţia lui închizându-ţi alte perspective. Dacă limita dintre tine şi el dispare, alte limite se nasc în spatele tău odată ce te laşi absorbit de el. Libertatea de a fi tu însuţi s-a spart de atracţia pe care celălalt o exercită asupra ta. Din această captare poţi ieşi îmbogăţit, meritând toată libertatea sacrificată, sau te poţi alege cu un gol în care se pierde o anumită perioadă a existenţei tale. Totul depinde şi de modalitatea în care îţi priveşti trecutul[750].

Autoarea încadrează un segment din problematica existenţială în dezbaterea pe marginea raportului dintre cele două sexe în încercarea de a asigura un fundament ontologic pentru argumentele sale. Schema principală de acţiune o constituie decuparea unor fragmente din argumentele ontologice şi atribuirea lor predominant bărbatului; gestul poate fi interpretat ca o acuzaţie, implicită e drept, de misoginism la adresa tuturor filosofilor existenţialişti. Credem că se poate remarca şi o sciziune în două nuclee a personalităţii autoarei (vizibilă în atitudinile pe care le adoptă faţă de subiectele abordate): unul feminin şi celălalt masculin. O concluzie posibilă a lucrării *Al doilea sex* din punctul de vedere al autoarei: între femeie şi bărbat este un război continuu în care, momentan, bărbatul a învins. Am spune mai degrabă că nu se ştie cine este învinsul şi cine este învingătorul. Dacă privim toată această interpretare a raporturilor dintre cele două sexe ca

[750] Sartre spune că înţelesul trecutului ne vine dinspre viitor, dinspre scopul (sau valoarea) proiectelor noastre actuale.

fiind una totalizatoare (ceea ce pare să ne sugereze autoarea) atunci suntem în fața unei ideologii care, ca toate ideologiile, păcătuiește prin excesele sale; dacă însă o privim ca pe una din multiplele perspective posibile, atunci putem considera că suntem în fața unei lucrări admirabile.

Orice dezbatere despre condiția umană este în același timp o abordare a tragicului implicat de existență; însăși conceptul de *condiție umană* își capătă sensul deplin abia odată cu încorporarea tragicului existenței. Cum lucrările autoarei conțin toate ca temă condiția umană, putem gândi filosofia sa ca născându-se (și) în contextul tragicului.

6. ALBERT CAMUS: DE LA ABSURD LA TRAGIC

Perspectiva din care abordăm filozofia lui Albert Camus este cea a strânsei legături existente între absurd şi tragic, gândind absurdul drept unul din modurile în care tragicul poate să apară, respectiv sub forma trăirilor tragice pe care acesta le poate determina. Din acest punct de vedere expunerea problemei absurdului la Camus, pe toate straturile pe care o desfăşurăm, trebuie înțeleasă şi ca o exemplificare a unor modalități concrete de apariție şi „desfăşurare" a tragicului în existență. Spre această interpretarea este orientat şi Robert C. Solomon care consideră că absurdul lui Camus poate fi gândit ca tragic[751]; el arată că dacă mitul lui Sisif este tragic e pentru că eroul este conştient, situația fiind valabilă şi în privința omului contemporan: "Omul muncitor din ziua de azi munceşte în fiecare zi a vieții lui având aceleaşi sarcini de îndeplinit, şi soarta sa nu este mai puțin absurdă. Dar este tragic numai în rarele momente în care devine conştient de situația sa"[752]. Considerăm că toate acestea indică o legătură strânsă existentă între conştiință şi tragic.

Camus a negat sistematic apartenența sa la existențialism: „Din moment ce cuvântul «existență» acoperă ceva, care este nostalgia noastră, dar din moment ce totodată nu-l putem împiedica să afirme şi o realitatea superioară, îl vom păstra doar sub o formă convertită – vom spune filosofie inexistențială, ceea ce nu comportă o negație, ci urmăreşte doar să dea seama de starea omului «lipsit de...». Filosofia inexistențială va fi filosofia exilului"[753]; în consecință, abordările filosofului francez, atât cele filosofice cât şi cele literare au primit şi denumirea de *Filosofia exilului.* Ideea de filozofie a exilului încearcă să surprindă într-un tot tendințele contradictorii ale gândirii lui Camus, aparținând diferitelor perioade ale vieții sale, încearcă să închege unitar absurdul şi revolta, pesimismul şi bucuria de a trăi. Având în vedere însă ansamblul preocupărilor sale filosofice (interesul pentru existența omului), metodele folosite[754], centrarea abordării pe individ, ne considerăm îndreptățiți la înscrierea sa în rândul filosofilor existențialişti.

În *Carnete* scriitorul francez lasă să se înțeleagă preferința sa pentru o metodă de cercetare apropiată de una din metodele meteorologiei: „Metodă a meteorologiei. Temperatura variază de la un minut la altul. Este o experiență prea mobilă ca să o fixezi în concepte matematice. Obser-

[751] Robert C. Solomon, *Dark Feelings, Grim Thoughts - Experience and Reflection in Camus and Sartre*, New York: Oxford University Press, 2006 (www.oxfordscholarship.com), p. 53.
[752] *Ibidem,* p. 49.
[753] Albert Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 216.
[754] Amintim numai rolul revelator al angoasei declanşată de absurd, angoasă întâlnită şi la S. Keirkegaard şi M. Heidegger

vația reprezintă aici o felie arbitrară din realitate. Şi doar noțiunea de medie poate da o imagine a acestei realități"[755]. De-a lungul operei sale Camus a fixat diferite experiențe ale existenței, a decupat felii din realitate, media fiind oarecum subînțeleasă în conceptele sale cheie: absurd, revoltă, trăirea vieții. În parte, vom aplica pe parcursul acestei lucrări această metodă a meteorologiei, schițând o medie a tuturor concepțiilor sale care transpar atât în scrierile pur filosofice cât şi în cele literare ce au un bogat conținut filosofic. Joseph M. de Tore într-un articol[756] în care face o prezentare a cărții lui Avi Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*[757] îl citează pe G. Madison: „Problema pe care Camus a pus-o în cartea sa, *Mitul lui Sisif,* subintitulată *Eseu asupra absurdului,* este în mod esențial aceasta: În absența oricărui acces din partea noastră la valorile transcendente (sau la ceea ce astăzi oamenii se pot raporta ca «însemnând transcendentul») care este temeiul nostru, în cazul în care există, pentru a afirma prioritatea sensului față de non-sens? Camus, desigur, ajunge la concluzia că nu este nici un temei pentru asta, şi procedează în consecință la elaborarea unei filosofii a absurdului al cărei scop ar trebui să fie izgonirea speranței ca o formă de evadare. Această concluzie este logică şi consistentă, dându-i lui Camus calea spre problema sensului; a fost dictată de metoda sa, care a fost în principiu cea a unei filosofii a conştiinței". Aşadar, în ceea ce priveşte metodele de cercetare folosite de Camus putem vorbi de folosirea metodei fenomenologice, centrată pe problema conştiinței, a sensului, cu recurgerea la descriptiv, la care se adaugă şi aşa-numita metodă a meteorologiei. În fața epitetului de „filosof al absurdului" cu care îl categoriseau contemporanii gânditorul a încercat justificări ale prezenței absurdului în filosofia sa considerând-o, la limită, o etapă pe care a depăşit-o. Amintim poziția sa din scrierile mai târzii față de problema absurdului: „Mi-au fost necesari zece ani ca să cuceresc ceea ce mi se pare de neprețuit: o inimă fără amărăciune. Şi cum se întâmplă adeseori, amărăciunea odată depăşită, am închis-o într-o carte sau două. Aşa că voi fi întotdeauna judecat pentru această amărăciune care azi nu-mi mai spune nimic. E prețul care trebuie plătit"[758]. Filosoful francez a protestat împotriva faptului că gândirea sa dintr-o anumită perioadă a fost numită filozofie a absurdului, motivând că nu a făcut altceva decât să preia problemele pe care le-a găsit în epoca sa, să constate şi să descrie ceea ce a întâlnit. Analiza noastră relevă continuitatea absurdului ca problemă în toate perioadele existenței filosofului francez, chiar dacă nu cu o intensitate egală. Cu puțin înainte

[755] Albert Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002*,* p. 72.
[756] Joseph M de Torre, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, The Review of Metaphysics, Washington: Jun2004. Vol. 57, Iss. 4; pg. 865, 3 pgs.
http://proquest.umi.com/pqdweb?did=652867161&sid=2&Fmt=3&clientId=8847&RQT=309&VName=PQD
[757] SAGI, Avi. *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. Translated by Balya Stein. Value Inquiry Book Series, Vol. 125. Amsterdam: Rodopi, 2002.
[758] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 228.

de tragica sa moarte filosoful nota în jurnal: „în experiența care mă interesa şi despre care sa întâmplat să scriu absurdul nu poate fi considerat decât o poziție de plecare, chiar dacă amintirea şi emoția sa însoțesc demersurile ulterioare”[759]. Paradoxul este că acest „filozof al absurdului” se ridică împotriva absurdităților constatate în epoca sa. Pentru o mai corectă poziționare a gândirii filosofului francez considerăm relevantă precizarea pe care acesta o face în *Carnete*: „Trebuie să ne decidem să introducem în elementele gândirii o distincție necesară între filosofia evidenței şi filosofia preferinței. Altfel spus, se poate ajunge la o filosofie care repugnă spiritului şi inimii, *dar care se impune*. Astfel filosofia mea de evidență este absurdul. Dar asta nu mă împiedică să am (mai exact să *cunosc*) o filosofie de preferință. Exemplu: un echilibru just între spirit şi lume, armonie, plenitudine etc. ... Gânditorul fericit este cel care-şi urmează calea – gânditorul exilat e cel care refuză acest lucru – de dragul adevărului – cu părere de rău, dar cu hotărâre...”[760].

În acest capitol vom arăta rolul absurdului ca moment necesar al filosofiei lui Camus, moment ce se cere continuu depăşit dar care nu poate fi depăşit niciodată în totalitate, deoarece trebuie înglobat într-o dialectică ce este prezentă în fiecare existență: absurdul şi revolta, absurdul şi depăşirea absurdului. Absurdul îl înțelegem la filosoful francez ca un moment al tragicului sau ca una din sursele acestuia. Există la eseistul francez o tensiune dintre absurd şi depăşirea absurdului pe care am încercat să o surprindem. Dată fiind legătura evidentă dintre tragic şi absurd depăşirea absurdului este, în acelaşi timp, depăşirea tragicului; căile de depăşire a absurdului sunt în acelaşi timp căi de depăşirea a tragicului. Aceasta este cheia esențială de înțelegere a acestui capitol.

Absurdul este un moment în creația lui Camus, la care revine sistematic, dar este gândit şi ca un moment în viața fiecărui om, la care omul revine continuu, depăşindu-l mereu şi mereu izbindu-se de el. Lămurirea înțelesului absurdului îmbracă la filosoful francez mai multe aspecte: întâlnim o clarificare teoretică a absurdului, care este realizată preponderent în *Mitul lui Sisif*, în operele ulterioare autorul aducând precizări şi clarificări; în acelaşi timp, şi pe acelaşi plan ca importanță, întâlnim o descriere artistică, ce apelează la sentiment, la emoțiile estetice, şi care încearcă să depăşească limitele unei comunicări discursive. Fidel propriei convingeri, între care credința în existența unor limite ale rațiunii ocupă un loc important, Camus încearcă depăşirea limitelor rațiunii prin recurgerea la mijloace de expresie artistică: eseul, romanul, teatrul. Devine lesne de înțeles că, în condițiile în care absurdul se conturează preponderent în zona limitelor ra-

[759] A. Camus, *Omul revoltat,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 524.
[760] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 201.

țiunii, este necesar ca pe parcursul lucrării de față să abordăm problema artei ca mijloc de depăşire a absurdului. Apariția acestor limite şi disputa cu ele ne trimite la una din modalitățile de naştere a tragicului pe care o abordăm în această lucrare.

Lucrările filosofice ale scriitorului francez constituie fundamentul operelor literare iar operele literare încearcă să dea glas unei filosofii trăite, tentează alte mijloace de expresie filosofică. Din acest motiv ne-am văzut nevoiți să recurgem la scurte prezentări ale romanelor şi eseurilor pe care le-am considerat relevante pentru problema absurdului, ceea ce a condus la o recurgere abundentă la descriptiv. Am avut în vedere în principal o apropiere de înțelesul unor idei filosofice ce au fost exprimate prin mijloace artistice, apropiere ce nu ne-a reuşit întotdeauna datorită limitelor inerente acestui procedeu. Astfel, cu riscul de a afecta întrucâtva conținutul prezentei părți, am considerat necesară introducerea unor scurte prezentări ale câtorva dintre romanele şi nuvelele lui Camus deoarece multe din temele sale filozofice sunt concretizate, şi de multe ori continuate, în operele literare. Considerăm că afectarea conținutului filosofic este doar aparentă, introducerea diferitelor comentarii la literatura lui Camus având darul de a ne situa într-un mod mai adecvat în gândirea sa, dar şi în modul de abordare a diverselor teme filosofice. Pornim de la premisa că filosoful francez încearcă, în cunoscuta tradiție a filosofilor existențialişti, depăşirea limbajului filosofic tradițional, considerat insuficient pentru a exprima întreaga bogăție a existenței. Spre exemplu, M. Heidegger recurge la crearea unor formule lingvistice noi, de multe ori ajungând la un limbaj dificil şi care necesită o îndelungă adaptare înainte de a deveni accesibil în profunzimea lui, considerând că folosirea limbajului metafizicii tradiționale limitează libertatea de gândire şi o orientează în mod forțat pe trasee dinainte stabilite. Jean-Paul Sartre preia unii termeni de la Heidegger, schimbându-le deseori sensul, şi creează la rândul său noi termeni prin intermediul cărora consideră că îşi poate face mai bine înțeleasă gândirea. În aceeaşi idee a limitelor limbajului, la care se adaugă şi limitele logicii evidențiate sub forma absurdului, Albert Camus recurge la limbajul operelor literare pentru a-şi lărgi posibilitățile de expresie.

Prezentul capitol este dominat de încercarea de a releva teme filosofice şi rezolvări ce există în mod explicit sau implicit în opera lui Camus. M. Heidegger, pentru a justifica anumite concluzii privitoare la filosofia greacă, vorbeşte de ducerea gândirii greceşti până la ultimele ei concluzii, în sensul că grecii nu au gândit întru totul cele exprimate de filosoful german, dar în gândirea lor există premisele concluziilor la care acesta ajunge. Mergând pe această idee putem afirma că Albert Camus nu a gândit (sau cel puțin nu a afirmat în mod explicit) toate ideile legate de problema absurdului ce se regăsesc în prezenta lucrarea, dar premisele acestor idei există în filosofia sa; altfel spus, am încercat să dezvoltăm teoria sa filosofică. Folosirea acestei modalități

de abordare a problemei creează riscul de a face din Camus ceea ce el nu este; pentru limitarea acestui risc am recurs în mod abundent la citate din scrierile sale. Totodată, aşa cum am menționat, încercăm se ne situăm şi în zona negânditului lui Camus, un negândit căruia gândirea sa îi constituie premisele.

Într-o notă din *Carnete* întâlnim o posibilă schiță a operei lui Camus, aşa cum a gândit-o filosoful francez într-o anumită etapă a creației sale:

„Seria întâi. Absurd: *Străinul – Mitul lui Sisif – Caligula* şi *Neînțelegerea.*

Seria a doua – Revoltă: *Ciuma* (şi anexe) – *Omul revoltat* – Kaliaiev.

Seria a treia – Judecata – Primul om.

Seria a patra – Iubirea sfâşiată: Rugul – Despre dragoste – Seducătorul.

Seria a cincea – Creația corectată sau Sistemul – amplu roman + amplă meditație + piesă de nereprezentat”[761]. Considerăm importantă această schiță în orientarea cercetării deoarece arată, în mod explicit, dorința autorului de a depăşi absurdul, acesta fiind gândit doar ca o etapă din existența indivizilor şi din filosofia sa în acelaşi timp.

6.1.GENEZA ABSURDULUI

6.1.2. Străinul şi înstrăinarea

Urmând o indicație a lui Camus din *Carnete*: „*Străinul* descrie goliciunea omului în fața absurdului”[762], considerăm *Străinul* romanul în care asistăm la naşterea problemei absurdului, la schițarea primelor trasee ale existenței la capătul cărora poate fi întâlnit absurdul. În acest roman, Meursault, un mic funcționar algerian, povesteşte la persoana întâi, descriind cu lux de amănunte, propriile trăiri, lumea reflectată prin filtrul subiectivității, redând cu atenție amănuntele străzii, efectele pe care un film le poate avea asupra spectatorilor etc. Camus face vizibile toate gândurile şi trăirile personajului relevându-i astfel limitele, limite umane în definitiv. Pentru a evidenția lipsa de adâncime a personajului, puținătatea trăirilor interioare, autorul prezintă diverse amănunte cum ar fi faptul că nevoile fizice îi stinghereau sentimentele; putem vedea aici şi o aluzie la societatea bazată pe satisfacerea nevoilor. Personajului îi este caracteristică indiferența față de propria viață, lipsa de ambiție. Ca atmosferă generală, din prima parte a romanului străbate apatia unei vieți normale.

[761] *Ibidem,* p. 277.
[762] *Ibidem,* p. 170.

Meursault este înştiinţat că mama sa a murit, dar consideră că nimic nu se întâmplase, se comportă ca şi cum nimic nu se întâmplase; nu putea să simtă mai mult decât simţea, chiar dacă morala cerea expresia suferinţei la un astfel de eveniment. Meursault nu se gândeşte la nimic; el doar trăieşte (sau se lasă trăit). A nu te gândi la nimic reprezintă pentru Camus primul semn al absurdităţii, al ruperii lanţului gesturilor cotidiene. Plăcerea cea mai mare a personajului era baia în mare; tema băii în mare, ca refugiu şi relaxare, ca intimitate cu natura şi pierdere în sânul ei, este destul de des întâlnită în scrierile gânditorului francez, ea arătând omul care se scaldă în mare şi se lasă dus de apă, se lasă în voia apei, se lasă implicit şi în voia vieţii, se bucură că o trăieşte fără a o raţionaliza prea mult. O cufundare în sânul naturii, asemănătoare, poate, regresiei în uterul matern; este simbolul naturii ca mamă primitoare.

Meursault este antrenat într-un conflict cu care nu avea nici o legătură, împuşcând un arab în mod ciudat, din nervozitate. Putem întrezări schiţate multiplele determinări ale unui gest care deschide abordarea voinţei şi a vinovăţiei, legate de problema condamnării la moarte, o altă temă ce apare în mod frecvent în preocupările filosofului francez. Momentul crimei stă sub semnul soarelui intens care îl ameţeşte pe Meursault. Un om care trăia, am spune, natural, fără prea multe gânduri şi ambiţii, va ajunge să descopere regulile societăţii şi presiunea pe care acestea o exercită asupra individului, datorită unei crime comise într-un moment straniu, dând curs unei stări interioare de nervozitate. După arestare Meursault descrie acţiunea ca şi cum i s-ar întâmpla altcuiva, asemănător cu modul în care trăim cele citite. În discuţiile cu avocatul său invocă normalitatea sentimentelor sale: „Toţi oamenii sănătoşi doriseră mai mult sau mai puţin moartea celor pe care îi iubeau”[763]. Meursault dorea să asigure pe avocat, la fel ca pe toată lumea, că raportarea acţiunii sale era făcută la un model ideal; tace însă deoarece consideră că nu are mare lucru de spus. Abia condamnarea sa la moarte îl trezeşte, îl face să vadă lumea aşa cum e. Condamnarea este determinată în special de impresia pe care juriul şi-o face despre el, de indiferenţa sa faţă de modul de-a fi al societăţii. Comportamentul pe care l-a avut la moartea mamei sale face din el, în ochii celorlalţi, un ucigaş cu sânge rece, un om fără sentimente; şi asta pentru că nu reuşeşte să aibă sentimentele comune în astfel de situaţie, sentimentele învăţate. Societatea judecă că „aşa se face”, deci „aşa trebuie făcut”, fără a reflecta la sensul celor făcute, la sentimentele individuale, la modurile proprii de a trăi diversele evenimente. Meursault nu este judecat numai pentru încălcarea unor prevederi legale, ci şi pentru indiferenţa faţă de nişte idealuri sociale, faţă de virtuţile formale; aceasta semnifică faptul că societatea îi judecă pe cei care vor să trăiască altfel decât

[763] A. Camus, *Străinul,* în vol. *Străinul, Ciuma, Căderea, Exilul şi împărăţia,* Ed. RAO, Bucureşti, 1993, p. 60.

prescrie ea: „Concluzie: societatea are nevoie de oameni care plâng la înmormântarea mamei lor; ori nu eşti niciodată condamnat pentru crima pe care o crezi”[764]. Chiar dacă sentimentele personajului pot fi comune membrilor societății, faptul că aceştia se prefac că nu le au, nu le observă sau nu le recunosc, determină considerarea lor din punct de vedere formal ca inexistente; „Neîncrederea în virtutea formală – iată explicația lumii acesteia. Cei care au resimțit neîncrederea asta față de ei înşişi şi care au extins-o apoi la toți ceilalți, au extras din ea o necontenită susceptibilitate față de orice virtute declarată. ... Tot ce am gândit sau am scris vreodată are legături cu această neîncredere (iată subiectul *Străinului*)”[765]. Opinia socială formată din aparențe, orientată de un sens rațional al societății care stabileşte apriori ce este bine şi ce este rău, fără a ține cont de adevăratele credințe ale oamenilor, dictează cum trebuie să fie, acoperind în mod brutal ruptura dintre *ceea ce este* şi *ceea ce trebuie să fie*, între *sein* şi *solen*. Şi totul este bazat pe credința în raționalitatea lumii, în raționalitatea principiilor morale, pe rațiunea care respinge pe *ce este* în folosul unui *ce ar trebi să fie.* Meursault este condamnat, în fond, în numele unui bine viitor, a unei promise fericiri viitoare a tuturor, fapt ce arată înrudirea temelor filosofiei lui Camus cu cele existente în filosofia lui Şestov şi în operele lui Dostoievski.[766] Din roman transpare ideea că în ochii celorlalți eşti întotdeauna puțin vinovat, morala având nevoie de vinovați pentru a exista. Meursault se simte străin într-o societate cu care consideră că nu are nimic în comun; condamnarea sa la moarte îi accentuează sentimentul de singurătate.

Pe această temă a înstrăinării este schițat un prim înțeles al absurdului: „Este precum Meursault în fața morții, după ce a trăit o viață în care el nu a dorit să se întrebe nimic, care înțelege pentru prima dată faptul absurd că toate ființele omeneşti trebuie să moară. El descoperă că nimeni nu poate să trăiască doar ca să existe, şi că a eşua în întrebarea privind sensul vieții reduce individul şi lumea la neant”[767]. Meursault, un om aproape fără interior, este întruchiparea unuia din înțelesurile conştiinței postulate de fenomenologie, care se construieşte în contact cu exteriorul, care nu are interioritate. În mod evident *Străinul* poate fi interpretat şi în această cheie, ca o încercare de evidențiere prin mijloace artistice a limitelor fenomenologiei.

Camus reia tema înstrăinării şi în alte părți ale operei sale: în *Femeia adulteră* este prezentată povestea unei femei care s-a căsătorit fără să iubească, doar pentru că se simțea dorită şi utilă,

[764] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, pp. 165-166.
[765] *Ibidem,* pp. 277-278.
[766] Este evidentă şi legătura cu câteva din temele esențiale ale filosofiei postmoderniste.
[767] Jeanette Lowen*, How can we live in the world of the absurd? The humanism of Albert Camus,* Free Inquiry, Buffalo: Fall 1994.Vol.14, Iss. 4, p. 50.
http://proquest.umi.com/pqdweb?index=69&did=5838702&SrchMode=1&sid=2&Fmt=3&VInst=PROD&VType=PQD&RQT=309&VName=PQD&TS=1133422140&clientId=8847

şi care simte apăsarea acestei căsătorii, încercând o eliberare prin conştientizarea renunţării. Este redată ideea unei drame individuale, asemeni multor altora, consumate în anonimatul vieţii cotidiene, absurdul unei alegeri făcute sub presiunea implicită a modelului social, alegere pentru care nu avea nici o chemare. O viaţă trăită după dorinţa societăţii, trăită cu sentimentul că este viaţa altcuiva; personajul pare străin de propria existenţă. Societatea ne recomandă modele, ne determină chiar să le urmăm, modele pentru care putem descoperi mai târziu că nu avem nici o chemare. În *Carnete* regăsim o schiţă de roman: un om se întoarce din lagăr, nu povesteşte decât o singură dată ce a văzut acolo, pe urmă trăieşte toată viaţa în modul cel mai banal. Un singur lucru nu mai face: nu se mai atinge de soţia sa; tot ce-i omenesc îi provoacă repulsie. Un om care nu mai crede în oameni. În *Ciuma* filosoful francez surprinde un amestec de înstrăinare faţă de lume şi de singurătate în faţa morţii: „În capitolul despre lazarete: rudele sunt deja separate de mort – pe urmă, din motive sanitare, se separă copii de părinţi şi bărbaţii de femei. Astfel încât *separarea devine generală.* Toţi sunt exilaţi în singurătate"[768]. Astfel, singurătatea în faţa morţii constituie unul din temeiurile sentimentului de izolare faţă de restul lumii dar şi faţă de propria persoană, în condiţiile în care moartea, un lucru atât de personal, este de fapt în afara controlului nostru. Trebuie să remarcăm aşadar că pentru Camus înstrăinarea nu intervine numai în raport cu lumea, ci şi cu propria persoană: „Străin de mine însumi şi de această lume, înarmat doar cu o gândire ce se neagă pe sine de îndată ce se afirmă, ce nume poartă această condiţie a mea, în care nu-mi pot afla pacea decât refuzând să ştiu şi să trăiesc, în care setea de a cuceri se izbeşte de ziduri care-i sfidează asaltul?"[769]. Una din formele în care apare acest sentiment al înstrăinării de propria persoană o constituie presiunile pe care nevoile fiziologice le exercită asupra individului, indiferent de voinţa lui, dorinţele fizice care îl poartă încotro vor. Sunt dese menţiunile scriitorului francez privitoare la presiunile la care este supus individul din punctul de vedere al dorinţelor sexuale: „Viaţa sexuală i-a fost dată omului ca să-l deturneze poate de calea sa adevărată. E opiul lui. În ea totul adoarme. În afara ei, lucrurile îşi reiau viaţa. În acelaşi timp, castitatea stinge specia şi poate acesta este adevărul"[770]. Aşa cum vom vedea în atunci când abordăm *Depăşirea absurdului prin iubire,* putem vorbi de o ambivalenţă a înţelegerii relaţiilor cu sexul opus. Sentimentul înstrăinării faţă de propria persoană este dat în acelaşi timp şi de imposibilitatea unei cunoaşteri profunde a propriului eu, despre care ştim doar chipurile pe care el le poate lua. „Prăpastia dintre certitudinea

[768] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 199.
[769] A. Camus, *Mitul lui Sisif,* în vol. *Faţa şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 116.
[770] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 179.

pe care o am că exist şi conținutul pe care încerc să-l dau acestei certitudini nu va fi niciodată umplută. Pentru totdeauna îmi voi fi mie însumi străin”[771].

Înstrăinarea individului va fi depăşită, parțial am putea spune, prin revoltă, în cadrul căreia individul îi întâlneşte pe ceilalți şi se simte solidar cu ei. Sentimentul singurătății va constitui totuşi o dominantă a filosofiei lui Camus, opera sa încheindu-se cu *Primul om,* o lucrare neterminată datorită morții sale tragice, roman a cărui temă centrală este dezrădăcinarea şi singurătatea. Este povestea unui om ce nu şi-a cunoscut tatăl mort în război, şi care se simte dezrădăcinat, fără contact cu trecutul, cu strămoşii săi; personajul are senzația că este primul om. Peste această poveste individuală se suprapune şi povestea colectivă a unor francezi care îşi încearcă norocul în Algeria rupându-se şi ei de rădăcinile lor. Părinții personajului fac parte dintre aceşti colonişti, fapt care conduce la ideea unei duble înstrăinări.

6.1.3 Mitul lui Sisif

În *Mitul lui Sisif* Camus defineşte problema absurdului, arătând căile care ne duc în mod inevitabil la absurd. Considerăm edificatoare, pentru un prim înțeles, descrierea pe care Jeanette Lowen o dă acestei scrieri: „*Mitul lui Sisif* este un studiu care defineşte absurdul ca întâlnirea dintre nevoia ființei umane pentru ordine şi scop, şi indiferența inexpresivă a naturii, care insistă pentru recunoaşterea «absurdității» fundamentale a vieții, îndemnând la trăirea acestei absurdități într-o tensiune constantă de «revoltă», şi care în final ajunge la o acceptare a vieți simbolizată de munca lui Sisif”[772].

Omului, ne spune filosoful francez, îi este familiară lumea pe care o poate explica în timp ce într-o lume lipsită de sens se simte străin, se simte exilat. Înstrăinarea apare când simțim că lumea e opacă, străină (un «în- sine» - cum spune Sartre), când nu se supune rațiunii noastre, când nu se comportă aşa cum ne-am aştepta. Absurdul se iveşte în momentul în care sensul pe care-l vedeam în obiecte şi în lume dispare; opacitatea şi înstrăinarea lumii reprezintă absurdul. În definirea absurdului Camus porneşte de la convingerea că pentru om a înțelege înseamnă a unifica: putem înțelege lumea doar închegând-o într-un tot unitar, într-un sistem. Setea după absolut, nostalgia după unitate ilustrează esența dramei umane. Învățăm să descriem şi să clasifică lumea, dar la anumite nivele cunoaşterea noastră se opreşte, întocmind scheme posibile asupra a ceea ce urmează: „știința de la care trebuie să aflu totul sfârşeşte în ipoteză, luciditatea eşuează în metafo-

[771] A Camus, *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 116.
[772] J. Lowen*, op. cit.,*p. 50.

ră, incertitudinea se preschimbă în operă de artă"[773]. Toate sistemele pe care le închegăm în explicarea lumii se sfarâmă la un moment dat, lăsându-ne perplecşi în faţa existenţei. Lumea nu se lasă modelată de cunoaşterea noastră, nu răspunde chemării noastre la ordine, îşi urmează propriul drum; „Absurdul se naşte din această confruntare între chemarea omului şi tăcerea iraţională a lumii"[774]. Lumea este iraţională, iar confruntarea dorinţei de claritate a omului cu lumea naşte absurdul; absurdul ţine şi de om şi de lume, fiind legătura lor. Absurdul nu este nici în om şi nici în lume, ci ia naştere în zona de interferenţă dintre om şi lume, este legătura omului cu lumea. Sentimentul absurdului se iveşte în urma confruntării dintre om şi o lume care nu-i mai spune nimic, o lume în care se simte însingurat, înstrăinat, este datorat divorţului dintre om şi lumea sa. Absurditatea, odată cunoscută, devine o apăsare sfâşietoare.

Pentru Camus absurdul are nevoie de raţiune pentru a se afirma; la baza absurdului stă dorinţa oamenilor de claritate, de explicitare a fenomenelor lumii înconjurătoare. Absurdul este raţiunea care îşi constată limitele sale. În acest sens a fost identificată o posibilă diferenţă între concepţiile existenţialiste care tind către iraţionalism şi Camus pentru care absurdul apare tocmai prin intermediul raţiunii, la limitele sale. Filosoful francez consideră absurdul omniprezent şi crede că poţi recunoaşte sentimentul absurdului în oameni analizându-le faptele, deoarece sentimentele adânci semnifică mai mult decât par. Aceasta reprezintă o metodă de analiză şi nu de cunoaştere, Camus pornind de la ideea că orice cunoaştere adevărată este imposibilă: metodele de cunoaştere au deja concluziile conţinute în ipoteze. Sentimentul absurdului îl poate izbi pe om la orice colţ de stradă; însă deseori el trece insesizabil, nu apare în nuditatea sa, fiind camuflat în diverse explicaţii sau automatisme. Putem înţelege aşadar că absurdul se poate ivi mai întâi ca un sentiment, deseori necunoscut sau insuficient conştientizat la cei care apare; oamenii au această „maladie" dar nu întotdeauna sunt conştienţi de ea. Însă gesturile, comportamentul cotidian, mimica, trădează prezenţa absurdului. Am pus între ghilimele cuvântul *maladie* deoarece, în contextul ansamblului filosofiei lui Camus, absurdul trebuie privit ca o etapă necesară în viaţa fiecărui om care se bazează pe raţiune în abordarea lumii, chiar dacă această etapă nu este conştientizată de toţi oamenii, deseori aceştia refuzând recunoaşterea absurdului, ascunzându-se după credinţe, după opinia publică sau după morală. Problema genezei absurdului la toţi oamenii ridică câteva probleme conceptuale pe care filosoful francez nu le-a clarificat în faza în care era preocupat de problema absurdului; chiar dacă a revenit cu diverse precizări de-a lungul operei sale, acestea nu

[773] A. Camus, *Mitul lui Sisif,* în vol. *Faţa şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 116.
[774] *Ibidem*, p. 121.

asigurat acoperirea tuturor întrebărilor pe care le generează înțelegerea absurdului. Scriitorul nu ne spune dacă absurdul apare în mod obligatoriu la toți oamenii, rămânând în sarcina noastră să lămurim acest aspect. Dacă luăm în considerare rolul absurdului de trezire a conştiinței, atunci trebuie să credem în omniprezența absurdului, cel puțin ca posibilitate. Absurdul se naşte din efortul rațiunii de a explica lumea; adică absurdul nu poate apărea decât pe un fond rațional. Pornind de aici, nu putem şti dacă absurdul apare la acei oameni care au alte raportări decât cele raționale la lume: raportări mediate de credință, de irațional, sau de indiferență. Dacă avem în vedere „definiția" absurdului prezentă la filosoful francez, absența efortului rațional echivalează cu imposibilitatea de apariție a absurdului. Considerăm că autorul recunoaşte implicit această imposibilitate de apariție a absurdului în absența orientării raționale către lume atunci când recomandă ca metode de depăşire a absurdului trăirea vieții cu limitarea efortului de înțelegere a ei, trăire ilustrată adesea prin baia în mare (ce are un puternic efect de sugestie a contopirii cu natura), dragostea pentru soare, pentru femei, pentru cinematografie. Eseistul francez nu afirmă explicit imposibilitatea prezenței absurdului la oamenii care trăiesc viața urmându-i cursul, fără să o interogheze, însă credem că această ipoteză este justificată de opera sa.

Existența cotidiană, ne spune Camus, este şi ea responsabilă de naşterea absurdului, în special prin mecanica rigidă pe care o implică, prin oboseala față de gesturi cotidiene stereotipe: spre exemplu, un om care gesticulează într-o cabină telefonică ne prezintă o pantonimă fără sens;[775] trebuie să remarcăm că absurdul este vizibil aici pentru cel care observă rigiditatea gesturilor cotidiene. Omul se lasă purtat de inerția traiului cotidian, se proiectează într-un „mâine", în viitor, însă într-o zi începe să conştientizeze trecerea timpului propriu, este deşteptat de o revoltă a trupului care vrea să trăiască în prezent. Revolta trupului dă naştere confruntării cu absurdul. Şi moartea este privită de Camus drept generatoare de absurd. În genere timpul ne poartă; trăim în viitor: mâine, când voi avea o situație etc.; există şi evidența faptului că omul e muritor însă puțini au tras concluzii de aici. Dar vine o vreme când trebuie să-l purtăm, să-i conştientizăm trecerea, când descoperim trecerea timpului în vârsta pe care o avem. Ideea morții generează absurdul prin angoasa pe care ne-o stârneşte, chiar dacă nu avem un sentiment concret al morții ci mai curând o spaimă de ea. Toată lumea trăieşte ca şi cum n-ar şti că moare, deoarece nu există o experiență a morții; există doar acel „se moare" heideggerian. Însă timpul, prin trecerea lui, ne face demonstrația evenimentelor ce vor veni. Aspectul definitiv şi elementar al morții intră în conținutul absurdului. Toate proiectele de viitor ne sunt anulate sau modelate de posibilitatea morții.

[775] Mecanicul placat asupra viului, cum spunea Henri Bergson, care considera aceste gesturi ca fiind situate în sfera comicului.

Ostilitatea lumii, inumanul existent în natură constituie pentru filosoful francez alte ipostaze ale absurdului; a înțelege lumea înseamnă a o reduce la uman. Inumanul din natură nu trebuie înțeles într-un sens totalitar, scriitorul amintind în repetate rânduri de comuniunea omului cu natura, de contopirea cu ea. Inumanul din natură apare mai degrabă în contextul abordărilor contemporane ale naturii, în încercarea de supunere a naturii.

Pentru Camus unicul dat este absurdul, însă: „Absurdul nu are sens decât în măsura în care nu consimțim la el”[776]. Dacă omul ar dori absurdul acesta ar înceta să mai existe. În sens *peratologic* vorbind, absurdul reprezintă o limită care este menținută ca limită (şi depăşită totodată) tocmai prin disputa cu ea. Absurdul nu e nici în om, şi nici în lume, ci în prezența lor comună. În afara lumii absurditatea omului nu este posibilă (putem spune chiar că existența omului nu este posibilă în afara lumii), iar în lipsa omului lumea n-ar mai fi absurdă deoarece ar lipsi cel ce-i caută raționalitatea, cel care încearcă s-o ordoneze conform propriilor posibilități de înțelege.

Importanța acordată absurdului, relevarea genezei şi rolului acestuia, nu deplasează filozofia camusiană în zona iraționalului: „Dar dacă recunosc limitele rațiunii, nu înseamnă că o şi neg, căci îi recunosc puterile relative. Vreau doar să mă mențin pe această cale de mijloc, unde inteligența poate rămâne limpede[777]. Rațiunea este un instrument al gândirii şi nu gândirea însăşi.[778] Filosoful francez încearcă să releve absurdul şi o explicație rațională a fenomenelor absurdului; el revendică mai degrabă calitatea de martor decât pe cea de filosof.

6.1.3.1. *Raportarea sa la alte filosofii şi la alți filosofi*

Camus, aşa cum precizam, neagă apartenența sa la existențialism având în vedere şi unele derapaje politice ale filosofilor existențialişti (amintim aici aderența lui Heidegger la nazism, comunismul militant a lui Sartre). Autorul consideră că existențialismul nu poate surprinde datul absurd deoarece el pune sub semnul întrebării puterea rațiunii; or, absurdul apare tocmai în încercarea rațiunii de a desluşi raționalitatea lumii. În aceste condiții, ne spune filosoful francez, atitudinea existențialistă este o sinucidere filosofică; negația rațiunii umane este Dumnezeul filosofilor existențialişti; adică acest Dumnezeu se susține prin negarea rațiunii. Diferența dintre filosofia sa şi filosofia existențialistă o consideră ca fiind dată de respingerea iraționalului, de admiterea

[776] A. Camus, *Mitul lui Sisif,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 124.
[777] *Ibidem*, p. 130.
[778] Observăm aici o puternică asemănare cu teoriile postmoderniste ce iau în considerare posibilitatea existenței şi a altei forme de rațiune decât cea tehnică, care marchează modernitatea.

raţiunii cu conştientizarea limitelor ei; omul absurd „recunoaşte lupta, nu disprețuieşte câtuşi de puțin raţiunea şi admite iraționalul”[779]. Camus îl contrazice pe K. Jaspers pentru care eşecul arată fiinţa transcendentă, absurdul devenind Dumnezeu; absurdul, consideră filosoful francez, relevă mai degrabă omul, aşa cum este el, cu o raţiune limitată dar la care nu poate, şi nu trebuie, să renunțe.

Gânditorul francez se desparte de filosofia lui Şestov deoarece acesta din urmă pune pe Dumnezeu acolo unde ar trebui să figureze absurdul; pentru Şestov raţiunea este zadarnică, dar mai există ceva dincolo de raţiune. Or, pentru un spirit absurd raţiunea este zadarnică şi nu mai există nimic dincolo de raţiune.

6.1.3.2. *Libertatea absurdă*

La momentul elaborării lucrării *Mitul lui Sisif,* Camus spunea: „Absurdul are astfel pentru mine trei consecinţe: revolta, libertatea şi pasiunea mea”[780]. Încercăm o lămurire a libertăţii la care conduce absurdul, urmând ca revolta şi trăirea pasiunii să le analizăm în subcapitolele destinate căilor de depăşire a absurdului.

Pentru filosoful francez moartea şi absurdul sunt principiile singurei libertăţi raţionale; întoarcerea către moarte, trezirea la conştiinţă, reprezintă primele demersuri ale libertăţii absurde. Lipsa speranţei înseamnă creşterea libertăţii. Inteligenţa va muri odată cu acest trup, dar libertatea ei constă în faptul că ştie asta. Nu împrejurările sunt responsabile de înfrângerile unui om, ci el însuşi. Singura certitudine a omului absurd este că nimic nu-i sigur; viaţa va fi cu atât mai bine trăită cu cât nu are nici un sens. În măsura în care ne orânduim existenţa ne punem bariere în viaţă; propunerea unui scop în viaţă ne face sclavii acestui scop. Absurdul ne limitează posibilitatea de a ne orândui existenţa şi ne eliberează întrucâtva de sclavia scopurilor. Absurdul anulează scara valorilor; aceasta echivalează cu a înlocui calitatea experienţelor prin cantitatea lor, deci a trăi cât mai mult în sensul cantităţii şi varietăţii experienţelor acumulate. Ne putem întreba: absurdul conduce la libertate sau la eliberare? Viaţa în absenţa orizontului valorilor mai poate fi numită libertate? Cu toate că, dacă urmăm firul raţional, putem spune că absurdul anulează valorile, nu putem totuşi afirma că filozoful francez se va menţine pe această linie; aşa cum vom vedea Camus postulează anumite valori care pot fi considerate ca schiţând o morală. Absurdul lasă o

[779] A. Camus, *Mitul lui Sisif,* în vol. *Faţa şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p.127.
[780] *Ibidem*, p. 147.

libertate deplină omului, face ca totul să fie îngăduit; însă „Totul e îngăduit nu înseamnă că nimic nu e oprit. Absurdul face numai ca toate consecințele actelor noastre să fie echivalente”[781].

6.1.3.3. *Omul absurd*

Omul absurd îşi este propriul scop, ne spune filosoful francez; „Sigur de libertatea sa mărginită în timp, de revolta sa fără viitor şi de conştiința sa pieritoare, el îşi urmează aventura în timpul vieții sale”[782]. Autorul consideră drept personaje reprezentative pentru omul absurd *amantul*, *actorul* şi *călătorul*, care epuizează tot timpul ceva, străbat ceva. Actorul trăieşte mai multe vieți prin intermediul personajelor care le joacă. Se străduieşte să fie nimeni sau să fie mai mulți. El îşi compune personajele pentru a le exhiba. Actorul redă gustul pentru prezent. „Amantul, actorul sau aventurierul joacă absurdul”[783]. Sunt cazuri extreme. Omul absurd poate fi întruchipat de actor şi de cuceritor deoarece aceştia trăiesc viața ca o repetiție.

Asemenea stoicilor, în meditațiile sale gânditorul se apropie întrucâtva de indiferență, pe alocuri sugerând nevoia unei *ataraxii*, unei echivalențe între bine şi rău, omul fiind dator să-şi joace rolul care i-a fost dat, asemenea actorului. Este însă forțată punerea semnului egalității între gândirea lui Camus şi indiferența stoică de către unii comentatori, el fiind mai apropiat de iubirea vieții aşa cum este.

6.1.3.4. *Sinuciderea*

Dacă înțelegem absurdul strict ca o limită a vieții noastre, ca un principiu de disoluție a existenței, sinuciderea apare drept consecința logică a descoperiri absurdității existenței: „Omul camusian din *Mitul lui Sisisf* funcționează ca o conştiință semnificantă. Dar intenția de a cunoaşte o ființă umană care se configurează ca un dat ontologic se izbeşte de opacitatea existenței, de refuzul acesteia de a se lăsa investită cu sensuri. În această etapă a deschiderii eului cunoscător spre lume se cristalizează *alternativa sinuciderii,* asemănătoare cu un adevărat pariu existențial. Constatarea că viața nu are sens, că totul nu este decât o imensă repetiție, întreruptă de moarte, poate duce la *refuzul vieții*, sinuciderea fiind o formă de revoltă”[784]. Anticipând principala conse-

[781] *Ibidem*, p. 152.
[782] *Ibidem*, p. 152.
[783] *Ibidem*, p. 169.
[784] Romulus Munteanu, *Prefață* la Albert Camus, *Străinul, Ciuma, Căderea, Exilul şi împărăția,* Ed. RAO, Bucureşti, 1993, p. 12.

cință a acestui demers de relevare a absurdului Camus deschide analiza absurdului cu problema sinuciderii, care conduce la întrebarea: Merită viața să fie trăită? „A hotărî dacă viața merită sau nu trăită înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei”[785] ne spune gânditorul. Ori renunțăm la viață, ori oferim un sens vieții pe care moartea nu-l mai poate răpi. Sinuciderea înseamnă o mărturie că eşti depăşit de viață sau că n-o înțelegi, că viața nu merită trăită. Filosoful francez precizează: „Trebuie să murim neîmpăcați şi nu de bunăvoie. Sinuciderea este o ignorare. Omului absurd nu-i rămâne decât să epuizeze totul şi să se epuizeze”[786]. Singurul său adevăr este sfidarea; singurul eşec este moartea prematură. A începe să gândeşti la sinucidere, ne spune filosoful francez, înseamnă a începe să fii ros pe dinăuntru; în sinucidere pleci de la luciditate şi ajungi la evaziune în afara lumii. Camus urmăreşte diferitele cazuri individuale pentru a exemplifica ideile sale, utilizându-le şi ca temeiuri argumentative. Demersul său anticipativ trasează un alt înțeles absurdului decât acela de factor de disoluție, de negare a existenței. În acest sens, vom aborda într-unul dintre subcapitolele rolul absurdului de „trezire la conştiință”.

Este sinuciderea o soluție împotriva absurdului? Pentru gânditorul francez sinuciderea este contrariul revoltei. Sinuciderea rezolvă absurdul, dar absurdul, pentru a se putea menține, nu trebuie rezolvat: „Absurd. Dacă te sinucizi, absurdul este negat. Dacă nu te sinucizi, absurdul folosit dezvăluie o sursă de satisfacție care-l neagă pe el însuşi. Aceasta nu înseamnă că absurdul nu este. Înseamnă că absurdul este *într-adevăr* fără logică. Din cauza asta nu poți *într-adevăr* să trăieşti din el”[787]. O soluție de depăşire a sinuciderii este eschiva pe care o constituie speranța în altă viață. Din fața sinuciderii ne scoate şi obişnuința: deseori, din obişnuință, continuăm să facem gesturile comandate de existență: „Căpătăm obişnuința de a trăi înainte de a o dobândi pe cea de a gândi”[788]. Trupul este ataşat de viață. Viața este ceva care depăşeşte argumentele noastre, este, într-un fel, în afara lor.

Filosoful francez spune un *nu* hotărât sinuciderii: „Adevăratul efort, dimpotrivă, constă în a rămâne aici, cât lucrul e cu putință, şi de a exprima îndeaproape vegetația barocă a acestor ținuturi depărtate. Tenacitatea şi clarviziunea sunt spectatori privilegiați ai acestui foc inuman în care absurdul, speranța şi moartea îşi dau replica”[789].

---

[785] A. Camus, *Mitul lui Sisif,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 105.
[786] *Ibidem*, p. 141.
[787] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 218.
[788] *Ibidem*, p. 108.
[789] *Ibidem*, p. 109.

6.1.3.5. *Mitul lui Sisif sau trăirea absurdului*

Camus construieşte în *Mitul lui Sisif* imaginea unui om condamnat la un efort perpetuu, fără nici o speranță sau perspectivă, dar care nu renunță, care găseşte în tragicul situației sale o încercare de înfrângere a destinului prin intermediul acceptării lui: „Disprețul față de zei, ura față de moarte şi pasiunea pentru viață i-au adus acel supliciu de nespus al ființei care se străduieşte în vederea a ceva ce nu va fi niciodată terminat. E prețul care trebuie plătit pentru pasiunile de pe acest pământ"[790]. Acest mit e tragic pentru că eroul e conştient; eroul este conştient de tragismul situației sale: „omul absurd, când îşi contemplă chinul, face să amuțească toți idolii"[791]. Viața trăită, cu toatele neajunsurile ei, cu toată indiferența ei față de încercările omului de a o înțelege, reprezintă una din căile recomandate de filosoful francez în înfruntarea cu absurdul. Sisif, condamnat la un efort perpetuu, fără speranță şi fără viitor, găseşte în tragicul situației sale o acomodare cu destinul, pe care-l învinge prin acceptare: „Prin muncile sale, aceeaşi idee este prezentă: «conştiința» eroului de absurditate îi va servi să smulgă sensul de la absurditatea însăşi"[792].

6.2. Sensul absurdului

Is the Absurd the Problem or the Solution?[793]

Într-un articol intitulat: *Is the absurd the problem or the solution? The Myth of Sisyphus Reconsidered*[794]*,* Avi Sagi încearcă să reconsidere, după cum ne-o spune şi subtitlul articolului, înțelesul şi rolul absurdului. Sagi consideră că: „Apropierea de absurd care reiese din *Mitul lui Sisif* a lui Camus lasă cititorul adânc tulburat: începând prin a pretinde că absurdul este o problemă cu care se luptă, Camus sugerează un răspuns care «transformă tragedia şi blestemul absurdului în ceva cu care compromisul nu este numai posibil ci şi dezirabil. O neaşteptată răsucire în argumentare schimbă absurdul într-o soluție, o regulă de viață, o cale de salvare»[795],,[796]. Autorul

[790] *Ibidem*, p. 192.
[791] *Ibidem*, p. 193.
[792] J. Lowen*, op. cit,* p. 50.
[793] Avi Sagi, *Is the absurd the problem or the solution? The Myth of Sisyphus; The Mith of Sisyphus Reconsidered,* Philosophy Today*;* Fall 1994; 38, 3; ProQuest Humanities, p. 278.
http://proquest.umi.com/pqdweb?index=71&did=5016260&SrchMode=1&sid=1&Fmt=6&VInst=PROD&VType=PQD&RQT=309&VName=PQD&TS=1133435860&clientId=8847
[794] A. Sagi, *op. cit*, p. 278.
[795] J. Cruisckshank, *Albert Camus and the Literature of Revolt,* Oxford University Press, New York, 1960, p. 63.
[796] A. Sagi, *op. cit.,* p. 278.

sugerează o perspectivă nouă asupra rolului absurdului în opera gânditorului francez, cu referire în special la înțelesul absurdului care reiese din *Mitul lui Sisif*, abordarea fiindu-i sugerată, după cum putem constata, de J. Cruisckshank. Suntem de acord cu această nouă deschidere, problema meritând o analiză atentă.

Avi Sagi combate afirmația lui Herbert Hochberg: „Camus a sărit de la premisa factuală, juxtapunerea omului universului este absurdă, la concluzia evaluativă că această condiție ar trebui să fie păstrată"[797], argumentând că filosoful francez nu deduce o concluzie etică dintr-o premisă factuală, ci o concluzie etică dintr-o premisă etică: „Premisa etică de bază din acest argument este recunoaşterea valorilor fundamentale cum ar fi onestitatea şi integritatea[798], preluând argumentul de la R.A. Duff şi S.E. Marshall[799]. Demersul de a centra analiza ideilor din *Mitul lui Sisif* pe domeniul etic considerăm că este greşit, chiar dacă nu negăm unele premise etice, aşa cum se poate vedea şi în capitolul despre morală; nu negăm existența unor principii etice însă considerăm că un punct de pornire în construcția unei „etici a omului absurd" l-ar constitui în primul rând respingerea sinuciderii, ca afirmare a vieții, şi doar într-un plan secundar putem vorbi de onestitate şi integritate. Predominant în *Mitul lui Sisif* este, putem spune, un punct de vedere bioetic. Considerăm chiar că, într-o bună măsură, etica, şi în special etica derivată din religie, constituie un domeniu care relevă absurdul în filosofia lui Camus; suferința „omului din subterană" este absurdă în contextul în care ea este consecința unei pretenții de dreptate. Pe firul acestui demers putem spune mai degrabă că premisele etice duc la absurd şi pot declanşa ulterior o trezire a conştiinței (cel puțin a conştiinței morale, dacă ne este permisă această limitare), trezire ce poate fi asemănată întrucâtva apariției celei de-a doua vederi pe care Şestov o consideră ca fiind determinată de evenimente marcante, cum ar fi contactul cu suferința. Aşadar, considerăm că Hochberg se înşală atunci când consideră că trecere este forțată, fără punct de legătură. Nu spunem că este evidentă, ci doar argumentăm că nu este imposibilă. În aceeaşi măsură este greşită şi încercarea lui Avi Sagi de a vedea onestitatea şi integritatea, care țin de fapt de o atitudine personală în fața existenței, ca premise etice pentru o concluzie etică. Scăparea lui Avi Sagi este datorată în special faptului că analizează problema absurdului doar din perspectiva a ceea ce regăsim în *Mitul lui Sisif*, şi nu încearcă o înțelegere integratoare a întregii opere a filosoful francez.

---

[797] Herbert Hochberg*, Albert Camus and the Ethic of Absurdity,* in *Ethics*, The University of Chicago (http://www.journals.uchicago.edu/ET/home.html.) volume 75, p. 87.
[798] A. Sagi, *op. cit.,* p. 278.
[799] R.A. Duff and S. E. Marshall, *Camus and Rebelion: From Solipsism to Morality,* in *Philosophical Investigations* 5, 1982, p. 122.

Avi Sagi nu se înşală atunci când consideră că lumea valorilor pare schiţată mai degrabă în *Omul revoltat*, unde solidaritatea umană poate fi considerată o piatră de temelie a unei etici. Până acum sesizăm că ideea reconsiderării rolului absurdului rezistă criticilor enumerate. Sagi descoperă un alt punct de sprijin al reinterpretării rostului absurdului în identificarea pe care Camus o indică între absurd şi îndoiala metodică. Pornind de aici putem considera că absurdul are un important rol metodologic, argumentul având următoarea formă: constat că lumea este absurdă, deci trăiesc.

Încercând să depăşească impasul în care au intrat atât criticii lui Camus, care consideră că absurdul este o chestiune factuală şi că nu pot fi derivate premise etice din chestiuni factuale, cât şi apologeţii filosofului francez, care consideră că premisa este etică, Avi Sagi arată că filozoful francez nu caută o justificare etică pentru alegerea absurdului: „Conform lui Camus suferinţa imanentă conştiinţei lucide este prezentă în viaţa umană. Când se străduieşte să înţeleagă structurile de bază ale existenţei umane, existenţa umană descoperă absurdul, dar acest dat al conştiinţei nu este o premisă de la care Camus să dorească să deducă un set de datorii”[800]. Recunoaşterea absurdului este asemănată de filosoful francez cu conştiinţa clară, ne spune Sagi, el continuând analiza pe această variantă; în consecinţă, respingerea absurdul echivalează cu dorinţa omului de a se menţine fără conştiinţă. În această accepţiune, absurdul trezeşte conştiinţa la viaţă şi o pune pe o direcţie, pe direcţia în care se descoperă pe sine. Considerăm pertinentă această abordare, cu precizare că ea ţine de o poziţie iniţială a filosofiei lui Camus, cea vizibilă în *Mitul lui Sisif,* poziţie la care autorul renunţă într-o bună măsură; spunem „într-o bună măsură” deoarece anumite teze prezente aici gânditorul francez nu le-a respins niciodată, fapt vizibil mai ales în *Carnete.* Comparaţia pe care Avi Sagi o întreprinde între acest rol al absurdului, de a trezi conştiinţa şi de a o pune pe o direcţie, şi „chemarea conştiinţei” care apare la Heidegger, în *Fiinţă şi timp*, trebuie privită doar ca un cap de pod al unei analize comparative ce trebuie să fie mai vastă. Nu doar „chemarea conştiinţei” corespunde trezirii conştiinţei, ci un întreg ansamblu de existenţiali pe care Heidegger îi precizează, cum ar fi: *fiinţa-întru-moarte*, angoasa şi grija ca existenţial integrator; totodată, putem privi existenţa autentică ce reprezintă o ieşire din domeniul impersonalului „se”, tot ca un moment al trezirii conştiinţei. Din perspectiva trezirii conştiinţei vom gândi de altfel întregul „conţinut” al tragicului.

Avi Sagi consideră necesară introducerea distincţiei dintre trezirea conştiinţei şi constituirea ei, absurdul având doar rolul de trezire a conştiinţei, aceasta fiind deja constituită. Putem con-

[800] A. Sagi, *op. cit.,* p. 279.

tinua comparația dintre Camus şi Heidegger şi pe acest domeniu, existența conştiinței în absența absurdului fiind asemănătoare cu existența cotidiană a *Dasein*-ului, cotidianitate în care acesta se raportează la lucruri prin intermediul privirii-ambientale şi fiind prins de impersonalul „se". Absurdul trezeşte conştiința din încercarea rațiunii de a înghesui realul în concept, iar conştiința propriei morți în (prin intermediul grijii) „trezeşte" *Dasein*-ul la existența autentică. În cazul ambilor filosofi este prezentă o dispunere a conştiinței în două planuri: o stare de „adormire" a conştiinței după care, prin intermediul absurdului, urmează trezirea în cazul lui Camus, şi o situare a *Dasein*-ului la nivelul lumii din care grija îl mută în planul existenței autentice la Heidegger. Evident, sunt numeroase şi deosebirile de abordare între cei doi filosofi, asupra cărora însă nu insistăm.

Legarea evidenței absurdului de metoda de cercetare aplicată, respectiv de metoda fenomenologică, este evidentă pentru Avi Sagi: recurgerea la descrierea lumii şi limitarea explicării ei relevă absurdul şi este, în acelaşi timp, compatibilă cu depăşirea absurdului, absurdul țintind să enumere ceea ce nu poate transcende. Prin intermediul acestei metode Sagi consideră că: „dimensiunea transcendentală este pusă deoparte, iar conştiința se întâmplă să fie văzută ca un posibil acces la întregul complex al experienței, eliberând lumea de superficialitatea şi uniformitatea cu care raționalismul clasic a însemnat-o"[801], această metodă permițându-i să se exploreze şi să se explice pe sine fără să depăşească datul de bază al existenței umane. Fără a nega atuurile metodei fenomenologice, nu putem să nu remarcăm ruptura dintre aplicarea acestei metode şi descoperirea absurdului în condițiile în care absurdul apare la limitele rațiunii, în zona conceptelor, deci, în bună măsură, tocmai în zona pe care fenomenologia vrea să o evite. Sagi încearcă să acopere această ruptură prin argumentarea prezenței concomitente cu viziunea fenomenologică a unui fond aristotelic în gândirea lui Camus, fond identificat în conştiința imanentă care tânjeşte după realizarea de sine. Spre finalul studiului putem constata că deplasarea accentului în analiza absurdului dinspre ontologic spre etic este privită ca nefirească, şi că reconsiderarea absurdului trebuie să aibă loc în registru ontologic. Astfel, Avi Sagi consideră că acceptarea absurdului reprezintă o întoarcere la fapte, absurdul aparținând existenței umane: „Decizia de a accepta absurdul reflectă înclinația umană inerentă pentru claritate, ca şi entuziasmul de a-i da o expresie constantă. În mod paradoxal, decizia de a afirma absurdul permite ființei umane să trăiască în armonie cu datul de bază al existenței sale"[802]. În acest context este de înțeles îmbinarea metodei fenomenologice cu absurdul, faptul că recurgerea la descriptiv ne conduce la constatarea existenței unei bariere în calea accesului rațiunii umane la univers, barieră numită absurd, care vine să arate insuficiențele

[801] A. Sagi, *op. cit.,* p. 282.
[802] A. Sagi, *op. cit.,* p. 283.

raţiunii, relevând totodată un mod de-a fi al omului. La absurd nu se ajunge prin postularea lui teoretică, nu este o ipoteză de lucru, ci un „moment" al conştiinţei noastre identificat în cercetarea relaţiei ei cu lumea, ba chiar unul din cele mai importante momente. Pentru a întări această interpretare ontologică a absurdului Avi Sagi îl citează pe Thomas Nagel: „Absurditatea este unul dintre cele mai umane chestii despre noi: o manifestare a celor mai interesante şi avansate caracteristici ale noastre ... şi atunci ce motiv am avea să scăpăm sau să fugim de ea"[803]. Recomandarea lui Avi Sagi este de a citi *Mitul lui Sisif* ca un text ontologico-existenţialist, plecând de la credinţa în faptul că etica este întemeiată mai degrabă în metafizică decât în etică. Adăugăm ceva, încercând să limităm problema şi să o extindem în acelaşi timp: problema absurdului, aşa cum este ea relevată ea de Camus, trebuie privită în principal ca o problemă ontologică, fiind o continuare şi o completare în acelaşi timp a ontologiei existenţialiste; sensul absurdului se sprijină pe structura absurdului existenţei umane. Limitarea absurdului la *Mitul lui Sisif* îngustează posibilităţile de înţelegere. În acelaşi timp, având în vedere preocupările filosofului francez pentru morală, chiar dacă ele sunt dominate de o abordare extrem de critică, trebuie să înţelegem ca implicită prezenţa perspectivei etice în analizarea absurdului; fără a considera absurdul ca bazat pe etică şi situat întru-totul în domeniul ei, nu putem totuşi nici să negăm implicaţiile etice atât în geneza absurdului cât şi în depăşirea lui.

6.3. Depăşirea absurdului

6.3.1. Depăşirea absurdului prin revoltă

Principala noastră problemă este, ne spune Camus în *Omul revoltat*, să ştim dacă avem dreptul să ne ucidem aproapele, sau să asistăm la asta, având în vedere ce s-a întâmplat în acest secol al ideologiilor; el trece astfel de la problema sinuciderii la ce a crimei, considerând că crima şi sinuciderea trebuie acceptate s-au respinse împreună. Interpretarea istoriei, a revoluţiilor şi, mai important, definirea şi justificarea revoltei, depind toate de acceptarea sau respingerea crimei: „Absurdul presupune absenţa alegerii. A trăi înseamnă a alege. A alege înseamnă a ucide. Obiecţia faţă de absurd este omorul"[804]; acesta pare firul logic al efectelor absurdului în planul etic. Gânditorul francez argumentează însă în favoarea vieţii şi pentru respingerea crimei, având ca

[803] Thomas Nagel, *The Absurd*, in E.D. Klemke, *The Meaning of Life*, Oxford University Press, New York, 1981, p. 161.
[804] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 325.

punct de plecare tocmai absurdul. La prima vedere absurdul conduce la libertatea de a ucide, s-au cel puțin nu interzice crima. Dar sinuciderea înseamnă distrugerea absurdului, ne spune filosoful francez; absurdul nu trebuie distrus, deci respingerea sinuciderii înseamnă respingerea absurdului adică, implicit, este admisă viața ca valoare. Acest bun, viața, trebuie recunoscut tuturor: „Din clipa în care recunoşti imposibilitatea negației absolute, şi o recunoşti doar trăind, primul lucru pe care nu-l poți nega este viața aproapelui”[805].

Respingerea sinuciderii înseamnă respingerea crimei; iată temelia unei morale! Putem spune că perspectiva morală ne aparține, în condițiile în care Camus a considerat orice morală problematică; poate tocmai de aceea a fost tentat să întemeieze o altfel de morală. O morală în care pedeapsa să nu-şi aibă locul, care să nu justifice crima în interesul unui scop aşa-zis superior. Trebuie să remarcăm că trecerea de la respingere sinuciderii la respectarea vieții, totul interpretat în paradigma absurdului, este problematică din punct de vedere logic. Vom judeca trecerea forțată de gânditor din punctul de vedere al rezultatului şi nu al rigurozității demersului. Şi rezultatul este următorul: absurdul respinge judecățile de valoare dar vrea să păstreze viața; el ne abandonează în impas, dar ne orientează înspre o nouă cercetare: „Strig că nu cred în nimic, dar nu mă pot îndoi de strigătul meu şi sunt obligat să cred măcar în acest protest. Prima şi singura evidență căpătată astfel, prin intermediul experienței absurde, este revolta”[806]; o argumentare după modelul cartezian în care însă prima evidență nu este existența propriei persoane, ci evidența unei atitudini a propriei persoane, şi anume atitudinea de revoltă. În fața condiției nedrepte a omului se naşte revolta. În momentul în care scria *Omul revoltat* Camus era convins că pentru un spirit uman nu sunt posibile decât universul absurdului şi cel al revoltei. Orice revoltă afirmă existența unei limite ce nu trebuie depăşită şi sentimentul celui care se opune că are dreptate. Ea desemnează şi apariția unei judecăți de valoare: viața. De la acțiunea care a declanşat-o, revolta se extinde la toate acțiunile anterioare. În revoltă se trece de la starea de fapt la cea de drept, de la dorit la dezirabil. Revolta repune în discuție ideea totul sau nimic şi, prin asta, chiar noțiunea de individ. Valoarea vizată este atribuită tuturor oamenilor, ceea ce presupune un acord anterior revoltei asupra valorii; în revoltă se naşte o solidaritate umană ce este metafizică. Revolta depăşeşte resentimentul, fiind actul omului conştient de drepturile sale.

[805] A. Camus, *Omul revoltat,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 215.
[806] *Ibidem*, p. 217.

Camus ne îndeamnă să facem diferența între mai multe tipuri de revoltă, importante fiind revolta metafizică şi revolta politică. Într-un plan mai profund, ontologic am spune, este vorba de aceeaşi revoltă a individului în fața absurdului, doar planurile ontice sunt diferite.

6.3.1.1. *Revolta metafizică*

Revolta metafizică este revolta omului împotriva condiției sale de om, ne spune filosoful francez. Mişcarea de revoltă apare ca o revendicare a calității şi a ordinii, reclamă unitatea lumii, şi determină naşterea conştiinței. Pentru a înțelege problema revoltei omului Camus face un scurt istoric al ideii de revoltă, sesizând totodată şi riscurile pe care le implică revolta, cel mai mare fiind transformarea în revoluție. Pentru grecii antici a te revolta împotriva naturii însemna a te revolta împotriva ta. Oedip recunoaşte până la urmă că totul e bine, ceea ce înseamnă că acceptă destinul. Grecilor „Ideea de nevinovăție opusă culpabilității, viziunea unei întregi istorii rezumată la lupta dintre bine şi rău li se păreau ciudate”[807]. Ce mai mare crimă pentru ei era lipsa de măsură. Camus consideră istoria revoltei în Occident ca fiind legată de creştinism. În epoca lui Lucrețiu apare prima revoltă împotriva religiei ce viza înlocuirea zeilor. Treptat au loc inițiative de a considera pe Hristos om şi revolta împotriva divinității. Grecii, prin gnoze, au încercat diminuarea golului logic în conceperea divinității, însă a învins elementul iudaic, cel care acceptase moartea lui Cain, iraționalul. Sade, închis timp de 27 de ani, va dezvolta o teorie a revoltei absolute. Personajele lui Sade adoptă ateismul deoarece altfel ar trebui să creadă într-un Dumnezeu nemilos şi crud. Sade consideră că ideea de Dumnezeu este sigurul lucru care nu i se poate ierta omului. Pentru el instinctul sexual este forța dominantă, negându-l pe Dumnezeu în detrimentul naturii, în consonanță cu discursurile mesianice. Revoluția franceză reprezintă un moment culminant al revoltei, o revoltă care se transformă în revoluție. Camus consideră că revoluția franceză l-a înlăturat şi pe Dumnezeu odată cu monarhia; înlăturarea divinității va avea importante consecințe în perioadele următoare culminând cu ideologiile secolului XX. Revoltatul romantic, considerându-se nevinovat, va trece de partea răului deoarece binele e o noțiune definită şi utilizată de Dumnezeu pentru proiectele sale nedrepte (nedreptate aplicată şi diavolului). Lucifer devine un adolescent trist şi fermecător. În bună măsură putem considera că în acest imaginar al sec. XIX-lea se înrădăcinează teroarea sec. XX. Odată cu această revoltă ajungem la concluzia că Istoria împlineşte toate posibilitățile iscate de întrebările asupra divinității. Romantismul sfidează

[807] *Ibidem*, p. 233.

legea morală şi divină; Camus identifică drept simbol al romantismului filfizonul şi nu revoluționarul. Romantismul lansează astfel problema personajului: filfizonul se creează prin opoziție, se regăseşte în ochii celorlalți cărora trebuie să le atragă atenția prin singularitatea şi perfecțiunea sa. El manifestă o revoltă la nivel individual.

Gânditorul francez face apel la unul din personajele lui Dostoievski pentru a ilustra problemele pe care le ridică absența lui Dumnezeu şi încrederea în rațiune. Ivan Karamazov pune accent pe nevinovăția omului, acesta fiind pe nedrept condamnat la moarte, şi înlocuieşte pe Dumnezeu cu un principiu superior: dreptatea. Astfel este inițiată acțiunea esențială a revoltei. Ideea de dreptate constituie un alt izvor al ideologiilor sec. XX. Moartea unui copil, temă introdusă de Camus şi în *Ciuma,* constituie o nedreptate ce nu poate fi invocată, aşa cum face creştinismul, în numele unui adevăr superior; ia naştere conflictul adevăr-dreptate. În lipsa lui Dumnezeu nu există virtute, nici lege, şi atunci „Totul este permis" – ceea ce declanşează istoria nihilismului european; prin Ivan Karamazov revolta rațiunii sfârşeşte în nebunie.

Camus îl invocă pe Nietzsche ca moment important în revolta metafizică a omului: „Concluzia paradoxală, dar semnificativă a lui Nietzsche este că Dumnezeu a murit din cauza creştinismului, în măsura în care acesta a secularizat sacrul"[808]. Preia aici interpretarea lui Şestov care consideră că expresia lui Nietzsche „Dumnezeu a murit" desemnează de fapt falimentul religiei ca morală: „expresiile «Dumnezeu este binele» şi «Dumnezeu a murit» sunt echivalente"[809]. Echivalența dintre bine şi Dumnezeu conduce la un paradox ce nu poate fi depăşit, la imposibilitatea atribuirii tuturor crimelor, tuturor ororilor lumii, divinității, şi echivalează cu moartea lui Dumnezeu. Dacă morala, care are atâtea consecințe nefaste asupra individului, se bazează pe Dumnezeu, ea ucide divinitatea. Camus sintetizează astfel poziția lui Nietzsche: „Nietzsche n-a formulat proiectul de a-l ucide pe Dumnezeu. El l-a găsit mort în inima epocii sale"[810]; el l-a negat doar pe Dumnezeul moral. Negarea divinități va conduce treptat la nihilism. Scriitorul francez înțelege prin nihilism nu credința în nimic, ci necredința în ceea ce este, şi inversează concluzia nihilismului: dacă nimic nu este adevărat atunci nimic nu este permis. Dacă necesitatea este absolută atunci ea nu implică nici o constrângere. Libertatea este adeziunea totală la o necesitate totală. În aceste condiții există un zeu care este lumea. Din perspectiva progresului, unde viitorul este transcendența (Hegel, Marx), are loc o înlocuire a valorii de judecător cu aceea de creator. Până

[808] *Ibidem*, p. 270.
[809] Lev Şestov, *Binele în învățătura contelui Tolstoi şi a lui F. Nietzsche*, în vol. *Filosofia tragediei*, Editura Univers, Bucureşti, 1999, p. 92.
[810] A. Camus, *Omul revoltat,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 269.

la Iisus a avut loc un efort de idealizare a realului, ne spune filosoful francez; de la el încoace se încearcă realizarea idealului. Hristos a cerut nu credință, ci fapte. Creştinismul a abandonat mesajul lui Hristos prin ideea de judecată şi noțiunile corelative de răsplată şi pedeapsă; aceasta a condus şi la naşterea istoriei. Conduita morală vrea să substituie omul concret cu un om abstract; „În principiu, revoltatul nu voia decât să-şi cucerească propria condiție şi să o apere în fața lui Dumnezeu”[811]; dar sfârşeşte acaparat de politică. Răzvrătirea omului modern are loc împotriva lui Dumnezeu, căruia i se decretează moartea. Acum omul trebuie să recreeze ordinea, dreptatea, cu propriile mâini, uneori prin crimă, pentru a justifica detronarea. Rezultatul: diferitele ideologii cu consecințele lor; spre exemplu ideologiile care reprezintă justificări ale crimei: nazismul, comunismul.

6.3.1.2. *De la revoltă la revoluție*

Pentru Camus revoluția nu e decât urmarea logică a revoltei metafizice: „Într-o bună zi, nostalgia apucă armele şi îşi asumă culpabilitatea totală, adică uciderea şi violența”[812]; este o urmare logică, aşa cum sinuciderea şi crima pot fi privite ca urmări logice ale absurdului. Însă, după cum am văzut, gânditorul neagă această logică, respingând atât sinuciderea cât şi crima; în acelaşi fel respinge şi revoluția, argumentând pentru cantonarea omului în revoltă. Firul argumentației filosofului francez poate fi înțeles numai dacă distingem între planul ontologic şi cel etic, în ceea ce priveşte sinuciderea, crima, revoluția, gânditorul respingându-le printr-o argumentare ce are loc în plan ontologic. Revoluția, ne spune filosoful, a ucis pe rege ca reprezentant al divinității, deci a anulat divinitatea ca temei al unei morale. În loc a pus principiile: Adevărul, Dreptatea şi Rațiunea. Revoluția deschide epoca modernă dar şi epoca moralei formale. Devenirea spiritului postulată de Hegel a anulat definitiv ideea de transcendență şi a permis proiectarea în viitor a scopurilor societății. Prin deviza „tot ce e real e rațional” Hegel justifică toate ideologiile sec. XX sub forma: învingătorul are întotdeauna dreptate. Camus consideră că pentru Hegel ideologia adevărului, frumosului şi binelui este religia celor ce nu au aşa ceva, el introducând şi ideea că nimeni nu este virtuos dar că toată lumea va fi. În viziunea lui Hegel omul se deosebeşte de animal prin conştiința de sine. Conştiința de sine se deosebeşte de lume prin dorința ce o poate încerca față de lume. Deci, pentru a exista conştiința, dorința se cere satisfăcută, negând astfel, odată cu satisfacerea, ceea ce o potoleşte: „Ea înseamnă negare. A acționa înseamnă a distruge pentru

[811] *Ibidem*, p. 298.
[812] *Ibidem*, p. 301.

a da naştere realităţii spirituale a conştiinţei”[813]. Hegel distruge transcendentul; în felul acesta orice morală este provizorie. Astfel, valoarea apare la sfârşitul istoriei; asta înseamnă că trebuie acţionat în funcţie de viitor: „Viitorul este singura transcendenţă a oamenilor fără Dumnezeu”[814].

Ideea de istorie este introdusă de creştinism, consideră Camus, preluată fiind de la iudaism. Pentru creştini istoria are un început şi un sfârşit, având incluse ca sens al ei păcatul şi răsplata. Creştinismul a introdus spiritul totalitar. Odată diminuat rolul religiei acest spirit se manifestă în zona politicului: „Marx a înţeles doar că o religie fără transcendenţă se va numi tocmai politică”[815]. Filosoful francez îl consideră pe K. Marx original în afirmaţia că istoria înseamnă şi economie; pentru el omul e o istorie a mijloacelor de producţie. Marxismul se situează în continuarea Revoluţiei franceze adâncindu-i consecinţele: „Iacobinii distrug transcendenţa unui Dumnezeu personal, dar o înlocuiesc cu transcendenţa principiilor. Marx fondează ateismul contemporan distrugând şi transcendenţa principiilor”[816]. Marx distruge transcendenţa raţiunii; esenţa evoluţiei marxiste: dispariţia claselor sociale; el vedea revoluţia realizată prin intermediul unei evoluţii maxime a capitalismului care trebuia, după apogeul său, să conducă în mod dialectic la o altă formă: comunismul. Proletariatul, împins la nivelul cel mai de jos, fără bunuri sau morală, trebuia să se revolte. Tot el introduce ideea păcatului faţă de istorie comis atunci când omul se opune înfăptuirii comunismului. Viitorul luminos prevăzut de marxişti este contradictoriu raportat la metoda de cercetare folosită, respectiv dialectica: dacă o aplicăm corect evoluţia societăţii nu se opreşte niciodată, ceea ce ar face şi din comunism doar o etapă intermediară. Prin faptul că presupune continua negare dialectica este considerată de Camus ca fiind nihilistă. Marxismul reprezintă actualmente lupta dreptăţii împotriva adevărului. Comunismul eliberează oamenii ... de transcendenţă.

Urmărind argumentaţia lui gânditorului francez putem constata că în sec. XIX voinţei divine i se substituie ideea progresului. Progresul, ca noţiune, convine atât celor care bogaţi care cred că vor beneficia de el datorită dezvoltării tehnicii, cât şi celor amărâţi datorită speranţei într-un viitor mai bun. Neîncetatele contestări şi lupte lasă loc universului procesului. În lumea procesului reuşita înseamnă dreptate: „Revoltaţii decişi să recurgă la violenţă şi la crimă au înlocuit de minune, pentru a păstra speranţa fiinţei, pe «Noi suntem» cu «Noi vom fi»”[817].

[813] *Ibidem*, p. 331.
[814] *Ibidem*, p. 355.
[815] *Ibidem*, p. 381.
[816] *Ibidem*, p. 385.
[817] *Ibidem*, p. 455.

Trebuie să remarcăm un aspect tragic în *Omul revoltat*: ideile diferiților filosofi au servit ca bază pentru înlăturarea orânduirilor anterioare şi ca argumente pentru revoluție, conducând la ideologiile sec. XX şi la rezultatele lor dezastruoase. O revoluție se săvârşeşte împotriva zeilor, ne spune filosoful francez; e o revendicare a omului împotriva destinului său. Revoluția contemporană care neagă orice valoare este ea însăşi o judecată de valoare: „Teroarea şi lagărele de concentrare sunt mijloace extreme pe care omul le utilizează ca să scape de singurătate”[818]; ucigându-i pe alții încearcă să se afirme ca fiind propriul zeu. Camus consideră că istoria noastră este iadul nostru: „Istoria e formată din sânge şi curaj. Nimic de făcut. Când sclavul ia armele şi-şi dă viața, el domneşte la rândul său ca stăpân şi asupreşte. Dar când pentru prima dată în istoria lumii un oprimat va domni prin justiție, fără să asuprească la rândul său, totul se va fi sfârşit şi totul va începe în cele din urmă”[819].

6.3.1.3. *Antagonismul dintre revoltă şi revoluție*

Antagonismul dintre revoltă şi revoluție este determinat atât de metodele de acțiune cât şi de scopurile propuse: în disputa dintre revoluție şi revoltă, revolta aspiră spre unitate în timp ce revoluția doreşte totalitatea. În *Omul revoltat* autorul analizează dihotomia revoluție/reformă, Franța/Germania, prin acordarea impulsului pentru revoluție spiritului francez şi a celui pentru revoltă ideologie germane. Revolta, prin complicitatea pe care o naşte între semeni, e un prim pas în cucerirea lumii absurde de către spirit. Revolta şi crima sunt contradictorii: „lui «Noi suntem singuri» ai revoltei metafizice, revolta cu rădăcini istorice le adaugă că în loc să ucidem şi să murim pentru a produce ființa care nu suntem, trebuie să trăim si să îi dăm viață pentru a crea ceea ce suntem”[820]. Revolta este forță de viață, de creație, este un protest împotriva morții. Mişcarea sa presupune păstrarea termenilor care susțin contradicția din care se naşte. O dialectică ce se menține la infinit, în comparație cu dialectica finită promovată de marxism.

Camus identifică o valoare la nihiliştii ruşi de la 1905 care refuză să ucidă vieți nevinovate şi cărora li se pare firesc să plătească cu viața lor pentru crimele înfăptuite. El vede în acțiunile lor un triumf asupra nihilismului şi menținerea revoltei ca revoltă, fără a se degrada în revoluție: „Kaliaev s-a îndoit până la sfârşit, şi această îndoială nu l-a împiedicat să acționeze; prin asta el e imaginea cea mai pură a revoltei. Cel care acceptă să moară, să plătească o viață prin alta, oricare

[818] *Ibidem*, p. 425.
[819] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 488.
[820] A. Camus, *Omul revoltat,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, București, 1994, p. 429.

i-ar fi negările, afirmă în acelaşi timp o valoare care îl depăşeşte pe el însuşi în calitate de individ istoric"[821]. Onoarea metafizică îi impune revoltatului că atunci când ucide el trebuie să-şi accepte moartea ca pedeapsă. Au triumfat totuşi nihiliştii care disprețuiau viața şi care, în combinație cu filosofia lui Marx, au dat naştere sistemului totalitar. Filosoful francez pledează pentru continua revoltă (şi nu revoluție, care, după exemplul rus, devine oprimare) a omului care descoperă că e singur sub soare şi că va muri definitiv.

Revolta nu revendică libertatea totală, ci este procesul libertății totale, consideră Camus. Ea afirmă imposibilitatea libertății totale şi pretinde libertatea relativă de a recunoaşte această imposibilitate. Libertatea absolută este libertatea de a ucide. Filozoful francez constată că omul contemporan a pierdut sensul libertății: „Pasiunile colective precumpănesc asupra pasiunilor individuale. Oamenii nu mai ştiu să iubească. Ceea ce-i interesează astăzi pe ei este condiția umană, iar nu destinele individuale. Libertatea e ultima din pasiunile individuale. De aceea este ea astăzi ea imorală"[822]. Gânditorul sesizează existența unui conflict între dreptate şi libertate; lupta pentru oricare dintre ele o atenuează pe cealaltă. Cele două trebuie să-şi găsească limitele una în cealaltă pentru a putea coexista. La fel se întâmplă în cazul violenței şi al nonviolenței.

Pentru revoluționar scopul scuză mijloacele, scopul ajungând să fie justificat de istorie. Însă revoltatul consideră că mijloacele justifică scopul. Alegerea istoriei făcută în sec. XX, ne spune Camus, în defavoarea lui Dumnezeu va sfârşi prin a-l întări pe Dumnezeu, deoarece istoria prin ea însăşi nu furnizează nici o valoare; alegerea istoriei a condus la totalitarisme şi la crimă. Revoltatul refuză să facă absolut din istorie, încercând în acelaşi timp să se afirme în interiorul ei: „Acțiunea revoltată autentică nu va consimți să se înarmeze decât pentru instituții care limitează violența, nu pentru cele care o codifică"[823]. Istoria o fac cei care ştiu să se revolte împotriva ei la momentul potrivit. Nedreptatea şi suferința vor rămâne în lume; tot ce putem face este să le limităm. Arta şi revolta vor muri odată cu ultimul om. Solitudinea religiilor (mai nou a ideologiilor care îşi proiectează reuşita în viitor) este dată de imposibilitatea de a le verifica. Ideologiile sec. XX s-au născut în vremea credințelor în puterea absolută a ştiinței. Relativismul ştiinței trebuie să dea naştere la noi orientări; este ceea ce încearcă şi Camus. Ca măsură politică optează pentru sindicalism.

Filozoful francez încearcă o argumentare a situației existente recurgând la diferențele spirituale între popoare: spiritul germanic împotriva celui mediteranean, istoria împotriva naturii,

[821] *Ibidem*, p. 361.
[822] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, pp. 244-245.
[823] A. Camus, *Omul revoltat,* în *Faţa şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 464.

goticul împotriva romanicului, pornind de la ideea că popoarele nordice nu au o tradiție a armoniei cu lumea şi intrarea lor în istorie a accentuat ruperea de lume. Deci marile rupturi ale sec. XX ar fi datorate unei forțări a existenței umane în raport cu lumea înconjurătoare, unei ruperi a armoniei dintre om şi mediul său.

Revolta împotriva absurdului presupune existența unor valori pe care revoltatul vrea să le apere sau să le afirme; în acest sens argumentează şi Avi Sagi: „Înfrângerea absurdului prin proteste şi revolta împotriva lui prezumă, conform lui Camus, un set de valori şi idei mai importante decât absurdul; acesta este mesajul din gândurile târzii ale lui Camus”[824]. Recunoaşterea acestor valori fundamentează morala, constituind o trecere din planul ontologico-existențial în cel etic.

6.3.1.4. *Ciuma*

În romanul *Ciuma* putem întrezări condensate mai multe etape existente în filosofia lui Camus: absurdul, revolta, solidaritatea, putem sesiza apariția absurdului în situații concrete de viață şi, totodată, depăşirea absurdului.

Ciuma este o boală condiționată de existența societății; societatea, indispensabilă omului, poartă cu ea şi aspecte neplăcute cum ar fi ciuma, dar şi o condamnare nedreaptă. Autorul prezintă societatea din Oran, aşa cum era ea înainte de venirea ciumei, cu deficiențele şi plăcerile ei; un tablou pestriț, în care încearcă să combine generalul cu individualul. Întâlnim menționate ca plăceri predilecte ale membrilor societății: baia în mare, femeile şi cinematograful, plăceri care au fost şi ale autorului, plăceri care sugerează bucuria de a trăi. Sunt plăceri ce țin de simplitatea unei vieți, dar care pot în acelaşi timp stabili coordonatele esențiale ale unei existențe. Apariția ciumei printre toate aceste personaje părea imposibilă; absurdul, ca întotdeauna, apare pe neaşteptate. Autorul introduce şi comentarii despre ce înseamnă câteva mii de morți într-o societate în care moartea a început să devină un fapt statistic. Pierderea indivizilor în anonimatul statisticilor este considerată de Camus relevantă pentru societatea contemporană. O problemă de uşurare a exprimării deoarece n-am putea opera mental cu atâtea destine individuale şi atunci le subsumăm unui număr; o altfel de dominația a numărului, una proastă. Vorbind de evenimentele ce vor urma gânditorul consideră că unora li se vor părea prea fireşti iar altora neverosimile; totul se pierde în multitudinea perspectivelor.

[824] A. Sagi, *op. cit.,* p. 279.

Ciuma aduce moartea şi izolarea indivizilor. Totodată, ea determină apariţia unor reacţii paradoxale în rândul celor închişi în oraş, reacţii care, de multe ori, dau seama de natura umană. Flagelul dezgoleşte societatea de virtuţile formale sub care erau acoperite trăirile şi dorinţele indivizilor. Izolarea evidenţiază convenţionalul conversaţiilor cotidiene, indiferenţa semenilor la durerile fiecăruia. Ciuma accentuează sentimentele faţă de persoanele apropiate de care sunt despărţiţi oamenii în mod forţat; dorul faţă de cei aflaţi departe abate atenţia de la pericolul cotidian. Unii se comportă de parcă fiinţele cu care au trăit până atunci se aşezau între ei şi Univers, mediind legătura sau obturând-o. Tipologii diverse, la care apropierea morţi şi izolarea determină reacţii diferite.

Pe fondul primelor morţi cauzate de ciumă intervine slujba acuzatoare a părintelui Paneloux care face din ciumă un supliciu meritat şi o ocazie pentru reîntoarcerea la credinţă. Astfel, ciuma devine prilej pentru a căuta refugiu în credinţă, dar şi ocazia în care aceste morţi absurde relevă ruptura de Dumnezeu la unele personaje; doctorul Rieux îi istoriseşte lui Tarroux că nu s-a obişnuit niciodată cu moartea, „dar de vreme ce ordinea lumii este guvernată de moarte, poate că e mai bine pentru Dumnezeu să nu credem în el şi să luptăm din toate puterile împotriva morţii, fără a ridica ochii spre acest cer în care el tace”[825]. Doctorul Rieux se simte incapabil să judece ce e bine şi ce e rău; „Ciuma suprimase judecăţile de valoare”[826]. Întâlnim aici una din temele importante ale gândirii lui Camus: rostul moralei. Poziţia doctorului Rieux sugerează identificarea unei posibile ieşiri din această problemă: acţiunea care nu este determinată de credinţa în Dumnezeu sau de morala societăţii, ci de asumarea absurdului şi de depăşirea lui bazată pe relevarea solidarităţii umane în faţa absurdului. Este o acţiune ce nu este întemeiată în transcendenţă, fie ea pe verticală, sub forma divinităţii, sau pe orizontală, sub forma progresului, ci pe o imanenţă asumată, pe bucuria de a trăi şi de a te simţi solidar cu ceilalţi.

În *Ciuma* este reprezentată o tragedie colectivă în care sunt indicate şi câteva tragedii individuale; autorul redă câteva tipologii pe care le urmăreşte de-a lungul romanului pentru a le surprinde evoluţia. Însemnările lui Jean Tarrou despre un bătrân a cărui plăcere era să scuipe la o anumită oră pisicile, ca semn al unui ritual prin care încearcă să dea un sens unei vieţi absurde; dispariţia pisicilor îl va lăsa descumpănit pe bătrân, acesta pierzându-şi unul din reperele pe care îşi întemeiase existenţa. Joseph Grand, funcţionar şters care îşi caută mereu cuvintele şi lucrează la ceva: încearcă să scrie; de fapt se va dovedi că încearcă să aducă la perfecţiune o frază. Pe Joseph Grand îl părăsise nevasta deoarece se plictisise de viaţa monotonă, fără nici o perspectivă,

[825] A. Camus, *Ciuma,* în *Străinul, Ciuma, Căderea, Exilul şi împărăţia,* Ed. RAO, Bucureşti, 1993, p. 177.
[826] *Ibidem*, p. 213.

pe care o duceau; frecventa poveste a iubirii care moare sub povara trudei zilnice, şi a individului care încearcă să dea un sens vieții printr-o preocupare obsesivă față de un anumit lucru (numit, în variantă modernă, *hobby*). Deşi făcuse tot ce „se făcea" pentru a duce o viață normală, soția la părăsit; reacția sa în fața acestei situații absurde: încearcă mai întâi să justifice gestul soției sale (într-un fel, o încercare de a depăşi absurdul prin absurd). Apoi va încerca să depăşească absurdul prin creație (o temă des întâlnită la scriitorul francez) străduindu-se să scrie un roman; nu va reuşi niciodată să depăşească prima propoziție, pe care o rescrie pe sute de pagini pentru a-i da o formă perfectă. Camus sugerează situația în care creația promite unitatea pe care omul o doreşte, dar nu reuşeşte să o concretizeze în toate cazurile. Joseph Grand este chinuit de fapt de inadecvarea expresiei sale literare la realitate. Deşi măcinat de absurdul existenței, personajul va dovedi un comportament eroic în lupta împotriva ciumei, ceea ce relevă solidaritatea umană drept o cale de depăşire a absurdului. Este amintită crima din *Străinul* ca un fapt divers; atitudinea față de această crimă oscilează între ostilitate (exemplul tutungioaicei care exprimă vocea societății, acel impersonal „se" descris de Heidegger), şi indiferența unor cetățeni preocupați de propriile probleme. Ziaristul Lambert, venit de la Paris pentru a vedea ce se întâmplă, este prins în oraş de carantină; se simte străin de toate aceste evenimente, de acest loc, simte că el trebuie să fie în altă parte, lângă soția sa pe care o iubeşte. Afirmă că omul este capabil de fapte mari, dar dacă nu este capabil de sentimente mari atunci nu-l interesează; pentru el omul este o idee goală dacă renunță la iubire, iubire care cere viitor. În fața amenințării ciumei oamenii devin cu timpul indiferenți, intervine un fel de obişnuință cu moartea: „Iubirea noastră fără îndoială era mereu prezentă, dar era pur şi simplu inutilizabilă, grea de dus, moartă în noi, sterilă ca şi crima şi condamnarea"[827]. Cottard, rentierul suspectat de poliție, spune: „Singurul mod de a-i uni pe oameni rămâne tot acela de a le trimite ciuma"[828]. Consideră că ceilalți, amenințați de ciumă, sunt nefericiți pentru că nu se lasă în voia momentului. Bătrânul astmatic, sceptic şi sarcastic, ca o conştiință critică a societății, este convins că trebuie de toate să se facă o lume; altfel spus, răul reprezentat de ciumă este necesar, ține de existența lumii.

Are ciuma vreun sens? Sunt căutate diferite sensuri, abordându-se punctele de vedere ale preotului, ale administrației, ale personajelor. Ceea ce răzbate dincolo de această multitudine de sensuri posibile este lipsa de sens, absurdul.

În a doua predică a sa părintele Paneleux abordează într-un mod oarecum diferit sensul existenței: consideră că există lucruri care se pot explica cu privire la Dumnezeu, şi altele care nu

[827] *Ibidem*, p. 214.
[828] *Ibidem*, p. 219.

pot fi explicate. Schimbarea abordării este determinată de spectacolul suferinței unui copil. Tema şocului pe care îl provoacă în conştiință suferința unui copil este frecventă la Camus. Filosoful francez încearcă să surprindă impasul părintelui dar şi posibilitățile religiei de a reinterpreta faptele astfel încât acestea să nu devină inexplicabile din perspectivă religioasă: „trebuie să ne aruncăm în inima acestui inacceptabil care ne este oferit tocmai pentru ca să alegem. Suferința copiilor este pâinea noastră amară, dar fără această pâine sufletul nostru ar pieri de foame spirituală”[829]; un absurd în care trebuie să credem. În opinia părintelui Paneleux dragostea de Dumnezeu presupune părăsirea totală de sine şi disprețul față de propria persoană. Transpare aici atitudinea lui Camus față de morală, atitudine ce este evidentă în special în *Revolta*, în *Căderea*, precum şi în *Carnete*. Preluând atitudinea lui Şestov față de o morală întemeiată pe Dumnezeu, Camus exprimă imposibilitatea explicării suferinței indivizilor în condițiile existenței divinității.

6.3.1.4.1. *Sfinţenia laică*

Unul din personaje, Tarroux, povesteşte că a plecat de acasă când a descoperit că tatăl său, procuror, cerea condamnarea unui inculpat la moarte; la vederea inculpatului a simpatizat instinctual cu acesta. Din acel moment începe să lupte împotriva condamnări la moarte, însă mişcarea la care participă mânat de această luptă, probabil comuniştii, ucide la fel de mulți oameni în numele unui ideal, ceea ce-l revoltă; a auzit atâtea raționamente în favoarea unei mişcări care, în final, sfârşeşte prin a ucide. Tarroux este sigur că, într-un fel, toți sunt ciumați, deoarece pot aduce moartea asupra altora; consideră că marile dezamăgiri ale oamenilor vin din aceea că nu folosesc un limbaj clar. Identificăm aici o abordare a problemei limbajului, cu puternice şi grave repercusiuni în viața societății, abordare ce lansează o altă variantă interpretativă în ceea ce priveşte naşterea absurdului: absurdul se naşte şi din imposibilitatea limbajului de a exprima unitatea lumii, imposibilitate care, de data aceasta, nu este bazată pe opoziția lumii, ci pe deficiențele inerente limbajului sau folosirii inadecvate a lui. Camus sugerează implicit o limitare a folosirii limbajului la comunicarea dintre oameni.

Drumul pe care trebuie apucat, consideră Tarrou, este simpatia față de suferință. Idealul care îi orientează acțiunile este căutarea sfințeniei laice:

„- Pe scurt, spuse Tarrou cu simplitate, ceea ce mă interesează este să ştiu cum ajungi să devii un sfânt.

[829] *Ibidem*, p. 240.

- Dar dumneata nu crezi în Dumnezeu.
- Tocmai. Poți oare să fii sfânt fără Dumnezeu? Este singura problemă concretă pe care o cunosc astăzi. ...

Posibil, răspunde doctorul, dar ştii dumneata, eu mă simt mai solidar cu învinşii decât cu sfinții. N-am preferință, cred, pentru eroism şi sfințenie. Ceea ce mă interesează este să fiu om"[830]. La sfârşitul discuției Tarroux şi Rieux merg să facă o baie în mare.

Pentru Camus sfințenia laică este un concept esențial în cadrul postulării ieşirii din absurd pe calea solidarității umane. Tarroux „Îşi dă astfel seama că adevărata problemă, *chiar fără Dumnezeu*, este problema unității psihologice (acțiunea absurdului nu pune de fapt decât problema unității metafizice dintre lume şi spirit) şi pacea interioară. Îşi mai dă seama că nu este posibilă fără o disciplină greu de împăcat cu lumea. *În asta constă problema*. Această împăcare cu lumea se impune. Ceea ce se cere realizat este *sfințenia laică*"[831]. Tarrou este foarte aproape de sfințenia laică iar doctorul Rieux o întruchipează. Doctorul Rieux este eroul lucid, care se sacrifică pentru societate cunoscându-i nedreptățile şi absurditatea, martor al morții care anulează sensul existenței umane. Prin intermediul discuțiilor dintre dr. Rieux şi părintele Paneleux filosoful francez a încercat să surprindă relația dintre medicină şi religie: „O temă posibilă: lupta dintre medicină şi religie: puterile relativului (şi ce relativ) împotriva celor ale absolutului. Relativul e cel care triumfă sau, mai exact, cel care nu pierde"[832]. Rieux consideră că nu este important ca lucrurile întâmplate să aibă un sens, ci trebuie văzut ce răspuns primeşte speranța oamenilor. Afirmațiile personajului relevă o atitudine de indiferență față de absurd, accentul căzând pe împlinirea speranțelor oamenilor.

Există şi câteva concluzii în *Ciuma*, chiar dacă nu definitive: singurele certitudini pe care le posedă oamenii sunt iubirea, suferința şi exilul. Tot ce poate omul ca să câştige în focul ciumei şi al vieții e cunoaşterea şi aducerea aminte. Regăsirea adevăratei patrii are loc nu în oraş, ci în locurile şi persoanele familiare, de care oamenii sunt legați sentimental. Patria este un sentiment dat de o ciudată noțiune de acasă. Oamenii descoperă legăturile sentimentale care îi unesc. *Ciuma* prezintă omul care încearcă să-şi găsească fericirea, sau cel puțin liniştea, în cadrul unei lumi absurde, deseori prin acceptare, uneori prin revoltă. Camus consideră că, din când în când, bucuria vine să-i răsplătească pe cei cărora le e suficient omul, cu sărmana şi teribila lui iubire. Dintre

[830] *Ibidem*, pp.259-260.
[831] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 159.
[832] *Ibidem*, p. 192.

suferinţele unui om nu există niciuna care să nu fie şi a celorlalţi, ceea ce, într-o lume în care durerea este adesea singuratică, acesta este un avantaj.

Ciuma se încheie cu meditaţia doctorului Rieux: „bacilul ciumei nu moare şi nu dispare vreodată... poate să vină o zi când, spre nenorocirea şi învăţătura oamenilor, ciuma îşi va trezi şobolanii şi-ii va trimite să moară într-o cetate fericită”[833].

6.3.2. Solidaritatea umană ca soluţie împotriva absurdului vieţii

Filosoful francez trece de la singurătatea omului în faţa existenţei, de la înstrăinarea lui în sânul unei societăţi dominată de virtuţi formale, la solidaritatea umană, solidaritate care poate fi sesizată în diferite ipostaze, şi care constituie totodată un deziderat. În *Ciuma* apare schiţat principiul solidarităţii umane, preocuparea faţă de social, alături de alte teme dominante în filosofia sa: absurdul, revolta, relaţia cu transcendenţa; „*Străinul* descrie goliciunea omului în faţa absurdului. *Ciuma*, echivalenţa profundă a punctelor de vedere individuale în faţa aceluiaşi absurd. Este un progres care se va preciza în alte opere.”[834].

În mod paradoxal filosoful francez trece de la invocarea izolării omului la imposibilitatea lui de a fi singur: „Tragedia nu e că eşti singur, ci că nu poţi fi singur. Aş da uneori totul pe lume ca să nu mai fiu legat prin nimic de universul oamenilor. Dar sunt o parte din acest univers şi atitudinea cea mai curajoasă este să accept acest lucru şi totodată tragedia”[835]. Se naşte întrebarea firească: cum poate fi conciliată singurătatea, înstrăinarea individului arătată în *Străinul,* cu imposibilitatea de a fi singur? O primă menţiune ce trebuie făcută e că cele două poziţii aparţin unor perioade diferite din gândirea filosofului francez. O altă clarificare intervine în momentul în care aşezăm cele două postulate în planuri existenţiale separate, ca fiind abordări din perspective diferite: înstrăinarea este privirea aruncată asupra individului dinspre individ, iar imposibilitatea singurătăţii ar fi mai degrabă o perspectivă asupra individului din prisma comunităţii. Dincolo de aceste posibile explicaţii, înstrăinarea şi imposibilitatea singurătăţii trebuie privite într-un sens dinamic, cele două momente completându-se reciproc, între ele existând o tensiune care este chiar viaţa individului. Limitele raţiunii, relevate de însăşi existenţa absurdului, îşi spun cuvântul şi în acest registru. Ieşirea, care ar explicita într-un chip satisfăcător co-existenţa celor doi termeni în definirea existenţei umane, o constituie exprimarea prin intermediul mijloacelor artistice, la

[833] A. Camus, *Ciuma,* în *Străinul, Ciuma, Căderea, Exilul şi împărăţia,* Ed. RAO, Bucureşti, 1993, p. 294.
[834] Albert Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 170.
[835] *Ibidem*, p. 401.

care Camus recurge atât de des. Emoția estetică poate să exprime în chip adecvat sentimentul singurătății omului care trăieşte în societate şi conştientizarea imposibilității de trăi singur.

Pentru gânditorul francez demonstrația cea mai importantă a comuniunii oamenilor o aduce revolta: „Mă revolt, deci existăm”[836]. Revolta, prin complicitatea pe care o naşte între semeni, e considerată un prim pas în cucerirea lumii absurdului de către spirit. Revolta proclamă şi se angajează să slujească recunoaşterea mutuală a unui destin comun şi comunicarea oamenilor între ei. Revolta conduce la descoperirea complicității oamenilor: „În experiența absurdă, suferința e individuală. Începând cu mişcarea de revoltă, ea capătă conştiința ființei colective, e o aventură a tuturor”[837]. Revolta proclamă şi se angajează să slujească recunoaşterea mutuală a unui destin comun şi comunicarea oamenilor între ei: „Ceea ce echilibrează absurdul este comunitatea oamenilor în luptă împotriva lui. Iar dacă alegem să servim această comunitate, alegem să servim dialogul până la absurd, împotriva oricărei politici a minciunii sau a tăcerii. În felul acesta suntem liberi împreună cu ceilalți”[838]. Revolta aduce în lumină natura comună a oamenilor dar sugerează şi limitele acestei comuniuni.

6.3.3. Trăirea vieții – soluție împotriva absurdului

„Răspunsul la întrebarea despre cele zece cuvinte pe care le prefer: «Lumea, durerea, pământul, mama, oamenii, deşertul, onoarea, mizeria, vara, marea»”[839].

Trăirea vieții, existența în lume, constituie pentru filozoful francez o cale de depăşire a absurdului: „sfâşiat între lumea care nu îi e suficientă şi Dumnezeul pe care nu-l are, spiritul absurd alege cu pasiune lumea”[840]. Odată cu respingerea sinuciderii recomandă trăirea vieții prin asumarea ei, uneori chiar şi lăsarea în voia vieții. Filosoful francez optează pentru simplitatea umană, pentru o coincidență cu lumea, pentru o pierdere la nivelul lumii. Specific existențialismului, el consideră existența în lume ca indispensabilă existenței umane: „Sunt legat de lume prin toate gesturile, de oameni prin toată recunoştința mea”[841]. Aparent nu putem sesiza nici o diferen-

[836] A. Camus, *Omul revoltat,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 227.
[837] *Ibidem*, p. 227.
[838] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 251.
[839] Albert Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 368.
[840] *Ibidem*, p. 188.
[841] *Ibidem*, p. 19.

ță între această legătură inextricabilă dintre om şi lume postulată de Camus şi *faptul-de-a-fi-în-lume*[842] ca existențial, ce joacă un rol central în analiza *Dasein*-ului operată Heidegger. Survine totuşi o diferență: conceptul *lume* are sensuri diferite la Camus față de Heidegger. În *Carnete* Camus indică drept cale de depăşire a absurdului existența în interiorul lumii: „Dezvoltarea absurdului:

1) dacă grija fundamentală este nevoia de unitate;
2) dacă lumea (sau Dumnezeu) nu o pot satisface.

Îi revine omului să-şi creeze o unitate, fie îndepărtându-se de lume, fie în interiorul lumii. Astfel sunt restituite o morală şi o asceză, care rămân de precizat"[843]. Omul îşi poate crea o unitate în interiorul lumii; sau cel puțin poate tenta crearea unei unități care să răspundă dorinței de unitate existentă în rațiunea sa. Gânditorul francez a optat pentru încercarea de a crea o unitate în interiorul lumii plecând de la principalul obiectiv: trăirea vieții. Dacă, odată descoperit absurdul lumii, sinuciderea nu reprezintă o soluție atunci rămâne doar traiul în natură şi în această lume absurdă. Reținem ideea unei asceze în cadrul lumii absurde; ideea a fost continuată şi completată în special în *Ciuma,* fiind legată de *sfințenia laică* la care aspiră Tarrou.

În mod paradoxal, la scriitorul care analizează doza de absurd cu care este împănată existența întâlnim dese pasaje care descriu frumusețea vieții şi intensitatea cu care o iubeşte: „Iubesc această viață cu toată ființa mea şi vreau să vorbesc despre ea în libertate; ea îmi dăruieşte orgoliul condiției mele de om"[844]. Camus descrie în *Nunta* oboseala fericită a unei zile de nuntă cu lumea, o descriere de peisaje mirifice care echivalează cu o prezentarea a naturii ce trebuie văzută şi trăită; este prezentă tema contopirii cu natura, prinderea în desfrâul lumii şi al naturii: „Lumea e frumoasă şi totul e cuprins în asta. Marele său adevăr, pe care ni-l dezvăluie cu răbdare, e că spiritul nu este nimic, şi nici chiar inima. Şi că piatra pe care o încălzeşte soarele, sau chiparosul pe care-l măreşte cerul descoperit, îngrădeşte singura lume unde «a avea dreptate» dobândeşte un sens: natura fără oameni"[845]. Ne regăsim în sânul lumii prin emoția care ne eliberează în decor; regăsim o temă heideggeriană: accesul la lume prin intermediul emoțiilor, şi importanța clipei pentru individ. Camus vede ca aparținând fenomenului frumosului raporturile cu lumea (sentimentul naturii) şi cu ființele ca indivizi (dragostea)[846]. Admirând frumusețea corpurilor are impresia că tinerii pe plajă refac gesturile atleților de la Delos; pentru filosoful francez a fi gol păs-

[842] Martin Heidegger, *Ființă şi timp*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, pp. 71-85.
[843] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 184.
[844] A. Camus, *Nunta,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 71.
[845] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 45.
[846] *Ibidem*, p. 259.

trează întotdeauna un anume sens de libertate fizică. Frumusețea fizică, o bogăție fără viitor, este însoțită de lăcomie: „la capătul a două mii de ani de creştinism, revolta trupului. A fost nevoie de două mii de ani ca să fie din nou posibil şi să ți-l expui gol pe plajă. De unde şi excesele. Şi trupul şi-a regăsit locul lui în viața de zi cu zi. Rămâne să i se mai restituie acest loc în filosofie şi metafizică. Iată unul din sensurile convulsiei moderne”[847]; zărim printre rândurile lui Camus încercarea de constituire a unei filosofii în care trupul îşi găseşte locul. Această abordare ccredem că a fost pregătită de Heidegger în *Sein und Seit*, preluată de Camus, şi condusă într-o direcție nouă de Maurice Merleau-Ponty.

Filozoful francez consideră că e posibil un refuz al oricărui viitor, a unei vieți viitoare, refuz datorat bogăției proprii prezentă: „Nu-mi place să cred că moartea dă într-o altă viață. Pentru mine e o poartă închisă”[848]. Propunerile lumii, ideologiile, religiile, încearcă să-l descarce pe om de povara propriei vieți, de teama morții. Boala şi bătrânețea constituie o pregătire pentru moarte, o ucenicie care începe cu înduioşarea asupra persoanei noastre. Însă pentru gânditorul francez toată spaima de moarte izvorăşte din dorința de a trăi: „Mi-e teamă de moarte în măsura în care ea mă desparte de lume, în măsura în care mă leagă de soarta oamenilor ce trăiesc, în loc să contemplu cerul care dăinuie”[849]. Recomandă luciditate până la capăt în ceea ce priveşte viața şi moartea; luciditatea, indiferența, semne ale disperării sau ale frumuseții. Expresie a lucidității: o femeie singuratică primind o mică moştenire îşi cumpără un cavou la care merge în fiecare duminică să se roage; „Astfel, față în față cu ea însăşi, confruntând ceea ce era şi ceea ce va fi, regăsind veriga unui lanț întotdeauna rupt, pătrunde fără greutate planurile ascunse ale Providenței”[850]. Un alt exemplu, tot o femeie, dar situată la polul opus: „Lumea se prăbuşeşte, Orientul e în flăcări, ființele se sfâşie în jurul ei, iar M. pe o plajă pustie, la capătul extrem al Europei, într-un vânt violent, se ia la întrecere cu umbra norilor pe nisip. Ea este viața, triumfătoare”[851]. Raporturile noastre cu lumea sunt relevate adesea în momentul în care ne distanțăm de ele;[852] obişnuințele cotidiene, chiar şi serviciul, ne ajută să ne ascundem, în ele ne pierdem. Plecați într-o călătorie nu mai avem aceste preocupări şi parcă ne este relevată ființa întreagă, raporturile noastre cu

[847] *Ibidem*, p. 253.
[848] A. Camus, *Nunta,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 77.
[849] A. Camus, *Nunta,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, pp. 78-79.
[850] A. Camus, *Fața şi reversul,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 63.
[851] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 503.
[852] Poate fi remarcată aici asemănarea dintre distanța pe care o luăm pentru a sesiza raporturile noastre cu lumea, şi lumea de ustensile la Hiedegger pe care o zărim abia în momentul în care survine o deficiență, când ceva lipseşte.

lumea. Lucrurile întâlnite capătă o altă importanță, sunt văzute, uneori devin simboluri; atenția le poate zări, nu mai lunecă indiferentă peste ele. Şi atunci suntem cuprinşi de dorința de a simți clipa care totuşi scapă: „În clipa asta singura mea împărăție e această lume”[853].

În condițiile în care absurdul poate conduce la anularea tuturor valorilor şi chiar la sinucidere, trăirea vieții devine pentru filozoful francez o valoare, importantă fiind cantitatea de experiență trăită: „Un cvasiepicureism îl putem sesiza, peste secole, la Albert Camus. Doar că, în acest caz, grija de căpătâi a omului n-ar mai fi «suprimarea năzuinței către nemurire», ci aceea de a da vieții un timp nelimitat în care criteriul de măsurare a stării de beatitudine să fie cantitatea cât mai mare de experiență trăită”[854]. Pentru filosoful francez absurdul trimite nu la refuzarea acestei vieți, la sinucidere, ci la trăirea vieții, dincolo de orice încercare rațională de a o înțelege. Dacă nu găsim căile raționale de a o justifica, frumusețea vieții constituie singura ei justificare: „Sunt fericit în lumea asta pentru că împărăția mea este în lumea asta. Nor care trece şi clipă care păleşte”[855]. Gânditorul constată că atât transcendența pe verticală, sub forma divinității, cât şi transcendența pe orizontală, sub forma istoriei şi a progresului, au eşuat în momentul în care au adus nedreptatea în prezent, în clipa în care s-au întemeiat pe suferința individuală. Soluția propusă: o transcendență „în imanență”, o depăşire a omului înspre om, înspre ce este mai pur în el, înspre trăirea vieții cu frumusețea şi trăirea ei.

6.3.4. Depăşirea absurdului prin iubire

„Absurditatea domneşte şi iubirea te salvează de ea”[856].

Pornim de la ideea că iubirea, în concepția filosofului francez, poate constitui un mijloc de depăşire a absurdului. E drept, Camus nu a consacrat un capitol aparte acestei teme, însă frecvența cu care ea apare în scrierile sale ne-a condus la abordarea acestei interpretări. Trebuie să precizăm că este vorba de un sens complex al termenului *iubire*: în el poate fi regăsită iubirea pentru persoana de sex opus, cu toate nuanțele sale, dar şi iubirea naturii, a lumii, a aproapelui chiar. Un loc aparte îl ocupă iubirea de mamă pentru eseistul francez, mama fiind un exemplu de dăruire,

[853] A. Camus, *Fața şi reversul,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 64
[854] Ivan Ivlampie, *Meditații despre divino-umanitate*, Ed. Dominus, Galați, 1999, p. 126.
[855] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 13.
[856] *Ibidem*, p.70.

de sacrificiu pentru binele copiilor, de uitare de sine întru servirea unui interes superior. Iubirea mamei pentru copii a fost unul din modelele folosite pentru depăşirea absurdului. A avut ca exemplu propria mamă în care a văzut prototipul mamei şi pe care a iubit-o, regăsind în ea exemplul de dăruire mută, care nu îşi propune scopuri înalte într-un complicat sistem de valori teoretice, ci are o cunoaştere intuitivă a ceea ce trebuie să facă, a valorilor vieții.

Pentru Camus iubirea poate media direct o depăşire a absurdului, sau poate constitui punctul terminus al revoltei: „Astfel, plecând de la absurd, nu-i cu putință să trăieşti revolta fără să ajungi într-un punct oarecare la o experiență de iubire care urmează să fie definită”[857].

Putem vorbi de un dublu rost al iubirii față de sexul opus în credința gânditorului francez: iubirea ca depăşire a absurdului, rezultat al trăirii vieții aşa cum este dată, şi iubirea ca povară, ca înrobire ce împiedică creația. Izbăvitoare în sine, iubirea poate deveni un impediment pentru creație. Castitatea poate fi creatoare în raport cu individul, dar poate conduce la stingerea speciei. Prin intermediul vieții sexuale specia îşi strigă drepturile, viața îşi proclamă adevărurile. A te lăsa purtat înseamnă a trăi viața, a trăi absurditatea ei depăşind-o prin chiar actul trăirii. Însă şi trăirea sexualității fără limite este văzută de gânditor ca fiind problematică: „Sexualitatea neînfrânată duce la o filosofie a nesemnificației lumii. Castitatea dă dimpotrivă un sens (lumii)”[858]. Este prezentă sugestia unor limite necesare în raport cu sexualitatea, în condiția în care castitatea poate da un sens lumii. Încercarea de a da un sens lumii este o încercare a rațiunii de a unifica lumea care, aşa cum am văzut, duce la absurd. Este un paradox care nu trebuie depăşit pe cale rațională, care este depăşit trăindu-l. Don Juan, care merge din femeie în femeie, este pentru Camus un exemplu de om absurd, omul care ia viața aşa cum e: „Omul absurd nu crede în sensul profund al lucrurilor”[859]. Don Juan ştie şi nu speră; el este simbolul bucuriilor fără viitor. Iubirea lui Don Juan îi aduce toate chipurile lumii. Putem vorbi chiar de legătura dintre iubirile sale care înseamnă cunoaştere şi acel „a cunoscut-o” din Scriptură. Edificator este şi citatul care se găseşte în însemnările filosofului: „Pavese «Suntem nişte tâmpiți. Puțina libertate pe care ne-o lasă guvernul, lăsăm să ne-o înghită femeile»”[860]. Exemplu de absurd: ne amuzăm de această situație, dar nu vom întreprinde nimic, niciodată, pentru a o schimba; filosoful francez nu a întreprins nimic pentru a modifica această atracție care ne înrobeşte şi ne salvează în acelaşi timp.

[857] *Ibidem*, p. 261.
[858] *Ibidem*, p. 182.
[859] A. Camus, *Mitul lui Sisif,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 156.
[860] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 450.

Camus ne aminteşte de frumuseţea dragostei, de sensul ei profund: „Dragostea nu are limite, şi puţin îmi pasă că strânsoarea e fugară dacă pot îmbrăţişa totul”[861]. Dragostea nu durează mult raportat la infinita curgere a timpului, dar scurtul timp în care ea există este îndeajuns pentru a ne face să întrezărim absolutul şi să-l pierdem în chiar momentul în care am crezut că l-am prins. Trecătoarea iubire ne salvează prin unicitatea ei: „Singura dragoste generoasă este aceea ce se ştie trecătoare şi totodată unică în felul ei”[862]. Iubirea ne transformă, ne modifică uneori raţiunea de-a fi, ne justifică chiar existenţa. Celălalt poate fi prezent în noi, îl preluăm, ne transformă: „Am vrea ca aceia pe care începem să-i iubim să ne fi cunoscut aşa cum eram înainte de a-i fi întâlnit, ca să-şi poată dea seama cum ne-au transformat”[863]. Este prezentă la gânditorul francez convingerea că există o comunicare în tăcere între două fiinţe. Totodată, autorul abordează şi limitele pe care dragostea le poartă cu ea. Admirator al frumuseţii feminine şi „victimă” a farmecului feminin, îşi presară jurnalul cu însemnări despre robia la care ne supune relaţia cu femeile. Această continuă problematizare din partea unui filosof care postulează trăirea vieţii este paradoxală raportat la propria credinţă, însă ea vine pe fondul unei continui zbateri pentru creaţie, a unei munci continue pentru a-şi scrie opera şi a-şi trăi viaţa: „Sexul, straniu, străin, singuratic, care necontenit decide singur să meargă înainte, irezistibil deci şi care trebuie urmat orbeşte, care, brusc, după ani de furie, înaintea altor ani de nebunie senzuală, refuză şi tace – care prosperă în obişnuinţă, se impacientează în faţa noutăţii şi nu renunţă la independenţă decât în momentul în care consimţi să-l satisfaci deplin. Cine, fiind cât de cât exigent, ar putea vreodată să consimtă din adâncul inimii la tirania aceasta? Castitate, o, libertate![864]. Iubirea introduce individul în raporturi complexe cu celălalt: este modificat de celălalt întrucât primeşte ceva de la el, dar celălalt devine şi ocazia de a da, de a orienta individul în sensul dăruirii, de a-i da un sens vieţii: „Cine nu dă nimic nu are nimic. Cea mai mare nenorocire nu este să nu fii iubit, ci să nu iubeşti”[865]. A iubi ca a dărui modifică raporturile individului cu lumea, îl leagă într-un sens aparte, îi justifică existenţa, îl ajută să depăşească absurdul, îl împlineşte: „Nu morala, ci împlinirea. Şi nu există altă împlinire decât cea a dragostei, adică a renunţării la sine şi a morţii pentru lume. Să mergi până la capăt. *Să dispari*. Să te dizolvi în dragoste. Forţa iubirii va crea atunci, şi nu eu. Să te cufunzi în abis. Să

[861] A. Camus, *Faţa şi reversul,* în vol. *Faţa şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 62.
[862] A. Camus, *Mitul lui Sisif,* în vol. *Faţa şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 157.
[863] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 503.
[864] *Ibidem*, p. 415.
[865] *Ibidem*, p. 394.

te dezmembrezi. Să te nimiceşti în împlinirea şi pasiune adevărului"[866]. În acelaşi timp faptul de a primi de la celălalt, de a fi acceptat de celălalt cu toate defectele sale, constituie o cale de smulgere a individului din absurdul singurătății sale, îl face să nu se mai simtă străin în lume, îl leagă de lume.

Absurdul poate fi depăşit, aşa cum am văzut, prin trăirea vieții. Aparține vieții şi iubirea, deci iubirea poate constitui o cale de depăşire a absurdului. Abordarea iubirii drept cale specială de depăşire a absurdului este datorată relevanței acesteia în raport cu existența omului. Filosoful francez recomandă viața, dar nu orice fel de viață; conturează câteva coordonate necesare pentru existența umană, iubirea constituind una din cele mai importante coordonate. Iată un alt temei al unei morale: iubirea.[867] Care este diferența dintre iubirea postulată de Iisus şi cea despre care ne aminteşte Camus? Considerăm că pe fond nu este nici una; ceea ce ne determină să vedem, cel puțin pe acest interval, apropierea sa de creştinism. Putem vorbi de abordări particulare ale iubirii la filozoful francez, centrate de multe ori pe iubirea față de o persoană de sex opus, de iubirea legată deseori de dorința sexuală, dar putem zări şi iubirea pentru semeni, iubirea pentru natură, iubirea pentru ceea ce este. Pentru Camus este problematică abordarea rațională a credinței; lupta rațiunii de a explica, de a unifica, naşte absurdul. Din această perspectivă putem considera, implicit, că teologia naturală conduce, pentru filosoful francez, la absurd. Care ar fi raportarea față de teologia revelată? Nu putem răspunde la această întrebare, ceea ce nu ne împiedică să o punem. Nu dorim să identifică cu orice chip asemănări între filozofia lui Camus şi creştinism, dar nu ne putem împiedica să vedem, cel puțin pe un anumit interval, coincidența unor valori. Adăugăm la acestea şi înrudirea filozofiei sale cu filozofia existențialiştilor spiritualişti ruşi care au sfârşit printr-o redefinire a credinței, a fundamentelor religiei, printr-o apropiere de credință, chiar dacă modalitățile particulare de abordare pot fi considerate, la limită, eretice.

6.3.5. Morala – între afirmarea absurdului şi depăşirea lui

Abordarea moralei de către Camus este dominată de continua neîncredere în dreptatea săvârşită de oameni, în dreptul acestora de a judeca şi de a pedepsi. Problema îndreptățirii judecării unui om de către ceilalți oameni este preluată de la existențialiştii ruşi, în special de la Şestov şi Dostoievski. În absența lui Dumnezeu a impune unui om o pedeapsă pentru ceva considerat imoral, ba mai mult, a impune o pedeapsă în numele viitorului, este nedrept. Cine le dă dreptul

[866] *Ibidem*, p. 342.
[867] Primul temei ar fi respingerea sinuciderii, deci afirmarea vieții.

oamenilor să judece alți oameni? Ne clădim fericirea pe suferința a mii de indivizi condamnați pe nedrept. Dovadă: miile de condamnați care au dreptate, unii fiind condamnați direct, alții implicit, dar toți având dreptate; sensul criticii filosofului francez este că viața are întotdeauna dreptate.

O interesantă dezbatere a perspectivei etice de către Camus o găsim în *Căderea;* romanul prezintă povestea unui personaj, Jean-Baptiste Clemence, fost avocat, care devine apoi judecător penitent: trebuie să-ți dai în vileag toate păcatele pentru a dobândi dreptul de a judeca pe alții - aceasta înseamnă judecător penitent. Scriitorul francez prezintă povestea unui om care îşi dă seama că trăieşte o viață plină de minciună, la care se hotărăşte să renunțe, ascultând parcă o voce a conştiinței din ce în ce mai puternică. Ruptura față de viața anterioară survine în momentul în care asistă la sinuciderea unei tinere prin înec fără a schița nici un gest; căderea corpului în apă îi declanşează sentimentul de vinovăție. Un om în care valorile morale străbat treptat arătându-i adevărata lui înfățişare. Cât a fost avocat a fost un virtuos, deosebit de atent la suferința şi nevoile celorlalți. Apăra, plin de înțelegere, criminali care uciseseră pentru că nu mai puteau îndura anonimatul. Gânditorul francez introduce prin vocea personajului o critică a publicității făcută crimelor, publicitate ce conduce într-un fel la alte crime. Personajul va descoperi ulterior că modul lui de viață era o fațadă după care se ascundea şi față de sine. Ideea de judecător penitent, judecător care îşi recunoaşte mai întâi propriile crime pentru ca apoi să poată judeca, pare inițial conformă unui ideal de justiție. Analiza întreprinsă de Camus în *Căderea* ne arată şi o altă fațetă a acestei auto-pedepsiri: ea devine temeiul pentru a judeca pe alții, ba chiar motivul predominant care ne determină să judecăm. Faptul că ne-am supus acestei judecăți ne dă parcă un ascendent moral asupra tuturor. Sesizăm astfel falimentul moralei până şi în cele mai pure demersuri ale sale; prin toate gesturile lor oamenii caută motive pentru a judeca şi a pedepsi; totul poate fi un motiv pentru a judeca. Una din concluziile romanului: existența în societate înseamnă a te supune unei judecăți continui din partea semenilor; judecata societății ne izolează, ne înstrăinează.

Viața pe care Jean-Baptiste Clemence o ducea înainte de a deveni judecător penitent arată aparențele pe care societatea le cultivă, edificiul şubred al moralei. El se considera virtuos pentru că uita tot ce făcea şi de ce făcea. Avea senzația că este îndrăgostit dar realizează că iubea din vanitate sau din plictiseală. Personajul consideră că bucuria de a te stima pe tine reprezintă un resort motivațional puternic pentru oameni; omul nu poate iubi fără să se iubească pe sine. Avem de asemenea nevoie de simpatie din partea oamenilor şi muncim pentru a o obține; numeroase acte ne sunt determinate de căutarea acestei simpatii. În intervalul acesta dintre dorința omului de a se stima pe sine şi nevoia de simpatie din partea celorlalți putem zări una din căile care face posibilă legătura dintre oameni. Într-o oarecare măsură, ceilalți sunt oglinda în care ne place să ne privim

atunci când imaginea pe care o zărim reflectată este pe gustul nostru, sau pe care aruncăm un văl, atunci când ceea ce vedem ne întristează. Alături de falsitatea societății, de virtutea formală promovată de aceasta, în tabloul prezentat de judecătorul penitent apar şi situații ciudate: un industriaş care nu mai poate suporta faptul că nu-i este credincios soției sale, o femeie deosebită, o ucide; un soț ateu s-a convertit de când îşi înşeală nevasta; ambele sunt situații care schițează absurdul vieții.

Jean-Baptiste Clemence povesteşte că odinioară avea pe buze de dimineața până seara cuvântul libertate. Însă libertatea „e o corvoadă, o cursă lungă, în care alergi singur, până la extenuare"[868]. Vechea sclavie a fost locuită de una nouă, în care sclavii poartă numele de oameni liberi: sclavia surâzătoare. Deoarece nu mai există nici un tată oamenii refuză libertatea şi sentințele ei, inventând reguli înspăimântătoare. Când vom fi cu toții vinovați vom avea adevărata democrație. Camus, prin vocea personajului său, este pornit împotriva judecății care se exercită în numele Domnului; nu este nevoie de Dumnezeu pentru a crea vina şi pentru a pedepsi deoarece semenii o fac cu îndestulare: „Dumnezeu nu e necesar ca să creeze culpabilitatea şi nici ca să pedepsească. Ființele sunt suficiente. La rigoare, el ar putea întemeia nevinovăția"[869]. Filosoful francez consideră că prin judecata la care ne supun oamenii judecata de apoi are loc în fiecare zi. Dumnezeu e util să construiască nevinovăția nu vinovăția. Personajul pe care l-a creat, şi care îi exprimă în bună măsură ideile, crede că, într-un fel, şi Iisus se ştia vinovat pentru că din cauza lui muriseră pruncii în Iudeea. Vorbeşte de laşitatea lui Petru pe care totuşi consideră că se va zidi biserica sa ca fiind o ironie din partea lui Iisus, ca înțelegând duplicitatea ce va urma: „Şi apoi a plecat pentru totdeauna, lăsându-i să judece şi să condamne, cu iertarea pe buze şi osânda în inimă"[870]. Valoarea morală îşi capătă concretețe în istorie atunci când un om îşi dă viața pentru ea sau i-o dedică. Dacă hoții ar fi mereu şi pretutindeni condamnați oamenii cinstiți s-ar crede cu toții nevinovați. În mod paradoxal morala, pentru a exista, are nevoie de cei pe care îi consideră răi. Oamenilor le place să judece şi să pedepsească: „Nu dorim să ne îndreptăm, nici să devenim mai buni, căci pentru asta ar trebui în primul rând să renunțăm la a mai judeca. Dar noi nu dorim decât să fim deplânşi şi încurajați să mergem pe drumul pe care am apucat. În fond, am vrea să nu mai fim vinovați şi să nu ne mai dăm osteneala a ne purifica"[871]. Nimeni nu mai este declarat nevinovat: „nu putem afirma nevinovăția nimănui, dar putem cu siguranță afirma vinovăția tuturor. Fiecare

[868] A. Camus, *Căderea,* în *Străinul, Ciuma, Căderea, Exilul şi împărăția,* Ed. RAO, Bucureşti, 1993, p. 361.
[869] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 447.
[870] Albert Camus, *Căderea,* în *Străinul, Ciuma, Căderea, Exilul şi împărăția,* Ed. RAO, Bucureşti, 1993, p. 353.
[871] *Ibidem*, p. 336.

om este o mărturie a crimelor tuturor celorlalţi”[872]. Personajul semănă cu Tarroux care luptă împotriva condamnării la moarte. Urmând exemplul judecătorului-penitent celelalte personaje încep să-şi recunoască greşelile. Se creează un portret care de fapt devine ca o oglindă.

În *Carnete* filosoful francez descrie o scenă în care condamnatul doreşte doar să-l pălmuiască pe procuror. Gestul declanşează ura procurorului care, cu timpul, începe să judece cu prea multă ură. Este condamnat. „Atunci un şuvoi iese din nou la suprafaţă. Asta înseamnă libertatea. Îl va pălmui pe procuror”[873]. Dar nu o face; tot ce doreşte este să moară. Este o ilustrare a credinţei că morala constituie o presiune, care stârneşte o ură mocnită, oricând gata să răbufnească. Camus este convins că morala apasă pe oameni, e obositoare: „Da, e obositor să fii un ticălos. Dar e şi mai obositor să nu vrei să fii un ticălos. De asta e toată lumea obosită, fiindcă toată lumea e puţin ticăloasă. Dar tot de asta cunosc unii o oboseală atât de mare, încât doar moartea îi va mai putea scăpa”[874]. Filosoful francez ne spune că a abandonat punctul de vedere moral deoarece morala duce la nedreptate şi abstracţiune: „Am vrut să trăiesc ani în şir după morala tuturor. M-am străduit să trăiesc ca toată lumea, să semăn cu toată lumea. Am spus ceea ce se cuvenea ca să fiu la unison, chiar când mă simţeam separat. Şi la capătul tuturor acestor eforturi s-a produs catastrofa. Acum rătăcesc printre ruine, sunt fără lege, sfâşiat, singur şi acceptând să fiu astfel, resemnat cu singularitatea şi infirmităţile mele. Şi trebuie să reconstruiesc un adevăr – după ce am trăit toată viaţa într-un soi de minciună”[875].

Filosoful francez consideră că omul absurd vede în morală doar justificări, în condiţiile în care el nu are nimic de justificat; pentru el poate să existe responsabilitate dar nu există vinovăţie. Chiar dacă neagă în repetate rânduri punctul de vedere moral, Camus lansează ideea unei morale, unei altfel de morale, o morală dominată de ideea de responsabilitate şi din care este exclusă ideea de vină, o morală situată parcă „dincolo de bine şi de rău”. Apropierea de Nietzsche este evidentă, mai ales în ceea ce priveşte abordarea moralei extrem de critic. Există însă şi o perspectivă inversă în această abordare, respectiv consideraţia pe care Camus o are pentru cei săraci şi necăjiţi, pentru mulţime, consideraţie născută din empatie. Nu spre o morală a oamenilor superiori se orientează Camus, ci spre o etică a vieţii, a dreptului, şi chiar a datoriei de a trăi, un sistem etic în care viaţa constituie o valoare supremă, chiar dacă e absurdă, în care sinuciderea şi crima sunt respinse în mod categoric.

---

[872] *Ibidem,* p. 350.
[873] Albert Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 313.
[874] *Ibidem*, p. 255.
[875] *Ibidem*, p. 560.

Nu putem fi de acord cu acei critici ai lui Camus care văd în filosofia sa, în special în postularea absurdului, respingerea oricărei etici (respingere ce are drept consecințe nihilismul), respingerea întemeierii valorilor pe transcendență. Rezerve avem şi în ceea ce priveşte apologeții filosofiei sale care încearcă să mute întreaga problematică pe terenul ontologiei, depăşind astfel dificultățile unora din perspectivele sale asupra moralei. În mod indiscutabil există o perspectivă morală în filosofia lui Camus. La absurd se ajunge şi printr-o abordare critică a moralei. Depăşirea absurdului este văzută de filosoful francez ca posibilă de realizat şi dintr-o perspectivă morală în care afirmarea vieții, a existenței individuale, constituie punctul central. Accentul este ontologic, dar ontologia sa fundamentează şi un punct de vedere etic.

6.3.6. Justificarea estetică a lumii absurde

„Lumea absurdă nu admite decât o justificare estetică”[876].

Încercăm să surprindem aici două momente esențiale: posibilitatea unei ieşiri din impasul generat de absurd pe calea artei, şi credința lui Camus în posibilitățile artei de a exprima ceea ce raționalității discursive îi scapă. Gânditorul francez vede arta drept produs al revoltei omului împotriva absurdului: „*Mai întîi*, lumea absurdă nu se analizează în mod riguros. Ea se evocă şi se imaginează”[877]. Dacă în *Mitul lui Sisif* filosoful francez consideră că arta nu trebuie privită ca o cale de evaziune din absurd, ci ca o relevare a acestuia, în scrierile ulterioare va surveni o răsucire în argumentare, trecând treptat spre relevarea rolului artei în depăşirea absurdului. Gânditorul pretinde de la creația absurdă revolta, libertatea şi diversitatea. Creația este mărturia revoltei omului împotriva condiției sale: „Contrariul reacției nu este revoluția, ci creația. Lumea este tot timpul în stare de reacție, deci este necontenit în pericol de revoluție. Ceea ce defineşte progresul, dacă există unul, e că neîncetat creatorii de toate categoriile găsesc formule care triumfă asupra spiritului de reacție şi de inerție, fără ca revoluția să fie necesară. Când aceşti creatori nu mai apar, revoluția este inevitabilă”[878]. Creația ia sfârşit odată cu moartea creatorului; moartea creatorului dă sensul ultim al operelor. În acelaşi timp „În acest univers opera devine pentru om sursa unică de a-şi menține conştiința şi de a-i fixa aventurile. A crea înseamnă a trăi de două ori”[879]. Omul absurd nu explică, consideră filosoful francez, ci simte şi descrie. Această

[876] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 189.
[877] *Ibidem*, p. 200.
[878] *Ibidem*, p. 449.
[879] A. Camus, *Mitul lui Sisif,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 172.

Omul absurd nu explică, consideră filosoful francez, ci simte şi descrie. Această limitare a atitudinii omului coincide de fapt cu descrierea folosită de metoda fenomenologică.

Arta depăşeşte absurdul, ne spune gânditorul francezt, prin arătarea unității acolo unde raţiunea nu o poate sesiza: „Să dai o formă la ceea ce nu are, iată scopul oricărei opere. Nu există deci numai creație, ci şi corectare. De unde importanța *formei*. De unde nevoia unui stil pentru fiecare subiect, nu total diferit fiindcă limba autorului e oricum aceeaşi. Dar tocmai ea va face să sară în ochi nu *unitatea* cutărei sau cutărei cărți, ci a întregii opere"[880]. Opera trimite la unitatea pe care o caută raţiunea umană, prin intermediul creației dar şi prin corectarea creației. Conceptul de *creație corectată*, ce este asociat de Camus artei, atribuie omului un rol de demiurg, chiar dacă unul minor, care reface creația conform nevoilor şi posibilităților sale de înțelegere. Trebuie spus că, în viziunea filozofului francez, prin intermediul creației, sub toate formele sale, omul reuşeşte să depăşească în bună măsură absurdul existenței sale, să-şi găsească un sens în viață; geniul creator anticipează nevoile şi tendințele oamenilor, iar intervenția sa reuşeşte să evite de multe ori revoluțiile. Prin intermediul romanului, ne spune gânditorul francez, atât cititorul cât şi scriitorul evadează din realitatea înconjurătoare, ceea ce reprezintă un act de revoltă; scriitorul împlineşte această revoltă atribuind variate trăsături, credințe, diferitelor personaje, sau trăindu-şi posibilitățile prin intermediul diverselor personaje. În roman ființele îşi capătă o formă; aceasta le este fixată, cuvintele îndelung aşteptate sunt pronunțate; are loc unitatea. Eroii romanelor desăvârşesc ceea ce noi nu împlinim niciodată. Artistul reface lumea pe cont propriu din dorința de unitate. Arta fixează şi imobilizează; ea reconciliază singularul cu universalul. Raportarea la real a artistului este văzută de Camus ca având un dublu sens: prin ceea ce adaugă artistul refuză realul, iar prin ceea ce preia îl confirmă; nici o artă nu poate refuza în mod absolut realul.

Opera de artă exprimă dincolo de zona raționalului, în sfera emoțiilor: „Opera de artă se naşte atunci când inteligența renunță să mai emită raționamente asupra concretului"[881]. Expresia începe acolo unde sfârşesc posibilitățile gândirii, preluând adesea experiențe. Opera este un fragment tăiat din blocul experienței, al acelei experiențe ce este incomunicabilă pe cale discursivă. Astfel, prin intermediul artei, omul absurd nu explică, ci simte şi descrie. Camus optează pentru grija față de frumusețea naturii şi artei ca parte integrantă a vieții noastre. Opera de arta constituie şi o cale de comunicare: în opera de artă spiritul iese din sine pentru a se arăta celorlalți,

[880] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 299.
[881] A. Camus, *Mitul lui Sisif,* în vol. *Fața şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994, p. 174.

indicând calea fără de ieşire către care ne îndreptăm toţi: „Justificarea artei: adevărata operă de artă ajută sincerităţii, întăreşte complicitatea dintre oameni”[882].

Depăşirea absurdului prin artă semnifică depăşirea insuficienţelor generate de conflictul dintre dorinţa omului de unitate şi iraţionalitatea lumii, în parte prin schiţarea unităţii la care aspiră omul în cadrul artei, în parte prin deplasare din domeniul raţiunii în domeniul sentimentelor, al emoţiilor.

6.4. Absurdul şi tragicul

Albert Camus operează cu ceea ce am putea numi, în maniera lui Sartre, realitatea umană, cu datul existenţial. El nu postulează principii şi căi de acţiune unice şi ultime, care ar avea ca efect dispariţia omului ca om. Dacă raţiunea este responsabilă de apariţia absurdului, atunci depăşirea absurdului poate fi realizată prin renunţarea la raţiune; însă renunţarea la raţiune n-ar însemna o depăşire o absurdului, ci o anulare a lui. Odată cu anularea raţiunii, deci odată cu anularea absurdului, omul ar dispărea ca om. Filosoful francez are prezentă în minte imaginea societăţii acelor vremuri, în care se remarca ascensiunea sistemelor totalitare, sub imperiul cărora omul dispare ca om şi devine fiară. Aceste sisteme politice constituie rezultatul aplicării unor principii teoretice postulate de unii filosofi şi politicieni. Aceasta echivalează pentru Camus cu falimentul raţiunii, cu neîncrederea în eficienţa ei în relaţia cu lumea, cu sesizarea limitelor raţiunii prin intermediul efectelor istorice. Absurdul este determinat şi de nedumirirea creată de atrocităţile oamenilor, care, raţionali fiind, au putut da o întrebuinţare atât de malefică raţiunii. Cum să mai crezi în puterea raţiunii când eşti martorul suferinţei a milioane de oameni datorită unor sisteme politice care au fost create prin apelul la raţiune? Dacă raţiunea a putut fi mama acestor monştri, ce credit mai putem să-i acordăm? – sunt întrebările implicite în toate demersurile filosofului francez. În acelaşi timp, modul nostru de existenţă este tributar raţiunii, se desfăşoară în cadrele trasate de raţiune. În acest context devine lesne de înţeles oscilaţia lui Camus între raţiune şi sesizarea absurdului declanşat de limitele raţiunii, de aplicarea raţiunii, poate, la chestiuni inadecvate rostului ei.

[882] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, p. 229.

Trebuie remarcată ambiguitatea filozofului francez faţă de abordarea absurdului: absurdul constituie o temă permanentă a reflecţiilor sale, dar sunt şi momente în care neagă această preocupare. Negaţia intervine în special în momentele în care este identificat drept „filosof al absurdului", fapt ce riscă să întunece perspectivele despre el; negaţia intervine mai ales ca o luptă împotriva închiderii gândirii sale într-o definiţie, într-un şablon. Camus nu vrea să fie asociat cu nici o definiţie, cu nici un curent filosofic, deoarece asta ar risca limitarea interpretărilor gândirii sale, orientarea lor spre o anumită direcţie. El vrea să fie privit ca gânditor liber de orice închistare a gândirii într-un curent sau altul. Nu poate fi exclusă şi teama de a fi asociat cu implicările politice ale unora dintre existenţialiştii francezi. Gânditorul francez doreşte să depăşească reguli-le, clasificările, orice încercări de raţionalizare a unor domenii ce nu pot fi raţionalizate fără riscul pierderii înţelesului lor profund. Neasocierea implică abordarea sa fără prejudecăţi; cititorul nu vine pregătit să citească un „alt existenţialist", nu-şi pregăteşte categoriile înţelegerii pentru a închide totul într-un sistem. Filosoful francez n-a vrut să fie sistematizat, deşi străbat în însemnările sale încercări de proiectare unitară a operei sale, de ordonare a ei. Asistăm, la fel ca în cazul lui Şestov, la o abordare a iraţionalului de pe poziţii raţionale; apar şi diferenţe faţă de filosoful rus, cea mai importantă fiind recurgerea la mijloace de expresie artistice, în condiţiile în care consideră că arta poate exprima ceea ce discursului nu-i reuşeşte.

Cultivă Camus indiferenţa ca refugiu împotriva absurdului? Am crede că mai degrabă revolta, chiar dacă aceasta apare într-un stadiu ulterior. Problema înţelesului pe care gânditorul îl dă absurdului trebuie abordată ţinând cont de ansamblul operei sale. Chiar dacă el vede preocuparea pentru absurd ca fiind doar o perioadă în gândirea sa, putem remarca, mai ales în *Carnete*, că revine continuu cu precizări, definiri şi completări ale absurdului. Cu toate că absurdul reprezintă numai o perioadă din opera sa, este o perioadă pe care autorul nu o neagă odată cu depăşirea ei, aceasta fiindu-i prezentă cel puţin ca „fostă"; un trecut ce străbate în prezent. Mai ales că va cupla absurdul cu revolta, revolta reprezentând un alt stadiu al gândirii sale, stadiu ce devine de neînţeles în absenţa absurdului; în contextul revoltei, Camus consideră că sensul vieţii este de a înfrunta absurdul[883].

Absurdul pune problema existenţei conştiinţei. Dacă fenomenologia postulează o conştiinţă care nu are interior, care este continuă vizare şi dare de sens, în momentul în care sensul atribuit de conştiinţă fenomenelor dispare, conştiinţa este străbătută de îndoială în ceea ce priveşte posibilitatea ei de existenţă. În acest moment putem considera că survine „trezirea" conştiinţei. Da-

[883] Robert C. Solomon, *The Joy of Philosophy. Thinking Thin versus the Passionate Life*, Oxford University Press, 2003 (www.oxfordscholarship.com), p. 116.

că îl considerăm pe Camus adept al fenomenologiei, putem constata posibilitatea de apariție a absurdului determinată tocmai de principiile acestei filosofii. Ideea unei conştiințe care vizează continuu lucrurile, care nu are interior, a cărei apariție şi existență este determinată de contactul cu lucrurile, a cărei sarcină este să acorde un sens lucrurilor pentru a putea accede la ele, constituie principala premisă a absurdului. În zona de contact dintre conştiința care încearcă acordarea sensurilor şi lumea care nu se supune întotdeauna sensurilor prescrise de conştiință, care este indiferentă față de orice încercare de raționalizare, apare absurdul, definit în principal ca o ruptură dintre om şi lume.

O problemă ce necesită precizări o constituie înțelesul pe care Camus îl acordă noțiunii de lume. Trebui să optăm pentru înțelesul cotidian, în care conceptul *lume* acoperă în genere tot ceea ce există, fiind oarecum indiferent față de existența umană, sau să preferăm înțelesul pe care unii filosofi existențialişti îl acordă acestui concept, postulând posibilitatea existenței unei lumii numai în zona umanului, ca dependentă de oameni, creată şi recreată continuu de aceştia? Dacă optăm pentru prima variantă, care include în *lume* oamenii şi tot ceea ce există, opoziția dintre raționalitatea umană şi lume coincide în bună măsură cu opoziția om-natură. Dacă alegem cea de-a doua variantă, în care prin *lume* înțelegem oamenii şi ansamblul de semnificații pe care aceştia le dau lucrurilor înconjurătoare, atunci absurdul trebuie circumscris opoziției om-omenire. Credem că nu putem tranşa în mod radical această dilemă, însă suntem înclinați să considerăm cea de-a doua variantă mai aproape de gândirea lui Camus, absurdul fiind datorat predominant construcțiilor raționale cu care omenirea vrea să îmbrace natura şi pe ea însăşi, construcții care nu acoperă întotdeauna, ba chiar care o face rareori, traseele pe care se înscriu existențele individuale. Omenirea îşi „îmbracă" indivizii cu „hainele" rațiunii, începând chiar de la naştere, veşminte care deseori se dovedesc cu mult prea strâmte pentru unii oameni, limitându-le posibilitățile de mişcare, stingherindu-le existența, ba mai mult, care nu-şi împlinesc nici rostul pentru care au fost date: unora dintre indivizi le este prea frig, altora prea cald; pe unii oameni rațiunea îi duce la absurd atunci când îi urmează indicațiile, pe alții atunci când cerințele lor nu pot fi acoperite de logică.

Considerăm că problema absurdului naşte câteva întrebări care ar necesita un răspuns: Ne conduce absurdul la problema „lucrului în sine" kantian, la problema imposibilității conştiinței de a cunoaşte ceea ce este? Implică absurdul o teză a incognoscibilității lumii? Problema este a omului, care nu are posibilitatea cunoaşterii, absurdul fiind un moment de trezire din „beția" idealistă? Sau problema este a lumii care nu are o organizare logică, aşa cum ar trebui pentru a nu interveni ruptura sa de conştiința individului? Trebuie să se adapteze conştiința la lume sau lumea să fie conform posibilităților conştiinței?

Absurdul reprezintă o problemă filosofică ce afectează în mod radical individul, îi sparge toate convingerile, generându-i o trăire tragică. Absurdul apare în existența persoanei, este o problemă existențială ce este generată de atitudinea ei teoretică, de dorința, şi pretenția, de a cunoaşte totul. Prin problema absurdului Camus ne arată un om care, datorită preocupărilor teoretice, uită să trăiască, care încearcă să modeleze lumea după propriile dorințe şi putințe, care îşi însuşeşte întrucâtva un comportament de creator, de stăpân al lumii, care încearcă să înghesuie lumea în concept, să o supună. Atitudinea teoretică, ce s-a transformat treptat în una practică, ratează trăirea vieții de dragul explicării ei, dorind să o transforme conform postulatelor rațiunii. Gânditorul francez nu indică o zonă anume care este responsabilă de această ruptură, sugerând totuşi mai multe posibilități: problema logicii care nu reuşeşte să fie un instrument adecvat în relația omului cu lumea, insuficiența limbajului, care limitează existența lumii la posibilitățile de exprimare ale individului, sau care sunt proprii lumii. Filosoful francez, chiar dacă neagă acest fapt, se situează în zona de probleme a filosofiei existențialiste; preocuparea pentru existența individului, „trezirea" produsă de momentele ultime (vezi angoasa în fața morții la Heidegger, greața la Sartre), constituie teme ce pot fi alăturate absurdului, absurdul având, prin intermediul trăirii tragice pe care o determină, şi rolul de ruptură existențială, de trezire a individului, de cutremurare a conştiinței care îşi pune, implicit sau explicit, problema propriei existențe.

Depăşirea absurdului are loc prin renunțarea la ceea ce-l determină: rațiunea omului şi iraționalitatea lumii. Dacă am considera că doar acestea sunt căile posibile de depăşire a absurdului atunci am fi obligați să spunem că filosoful francez s-a îndreptat spre ce-a de-a doua variantă, spre asumarea iraționalității lumii, spre trăirea vieții într-o lume irațională. Absurdul nu este posibil decât în interiorul logicii;[884] formele de expresie umană care exced principiile logicii pot depăşi absurdul. Tentația nerostită a filosofiei lui Camus, dar veşnic prezentă, este o „filosofie" ce se poate desfăşura în afara logicii, poate în zona inconştientului, în zona trăirii eliberată de presiunile raționale, unde viața îşi este propria justificare. Evident, toate formele de expresie şi de receptare a acestor expresii care se desfăşoară în afara logicii, care încearcă să o ocolească pentru a-i depăşi şi limitele, nu mai constituie o filosofie în înțelesul consacrat al termenului, sau constituie ceea ce a fost definit în mod impropriu ca filosofie „irațională", sau a „inconştientului".

Trebuie să dăm şi o altă valență absurdului: el are şi rostul de a arăta limitele rațiunii umane. Într-o lume în care omul a renunțat la Dumnezeu şi şi-a asumat greaua sarcină de-a de-

[884] Problema ce însoțeşte această variantă, respectiv dacă este posibilă o gândire în afara logicii, necesită o clarificare. Nu intenționăm această clarificare în prezenta lucrare, dar ne vedem obligați să recunoaştem existența problemei.

veni Dumnezeu, de-a organiza lumea conform principiilor raţiunii, apariţia absurdului ca evidenţiere a limitelor raţiunii arată omului ceea ce el nu va fi niciodată, ceea ce-i lipseşte: Dumnezeu. În lipsa divinităţii omul, urmând calea raţiunii, a eşuat. Acest eşec trebuie să-l trezească pe om, trebuie să-i releve finitudinea marcată de *existenţa-întru-moarte*, să-şi vadă moartea ca punct terminus al existenţei, şi să-şi dimensioneze viaţa în funcţie de această limită temporală a existenţei, viaţa lui şi a semenilor săi. Odată cu dispariţia credinţei în Dumnezeu moartea este fără speranţă. Camus leagă existenţa adevărului de existenţa morţii fără speranţă: „Şi totuşi nu există adevăr uman dacă nu există, în fine, acceptarea morţii fără speranţă. Înseamnă acceptarea limitei, fără resemnare oarbă, într-o tensiune a întregii fiinţe care coincide cu echilibrul”[885]. Uciderea lui Dumnezeu conduce ori la căutarea altei divinităţi (şi se ajunge a diviniza într-un fel sau altul diferite aspecte, acte etc.), ori la o divinizare a omului într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat. Păstrăm în minte atribuţiile divinităţii şi încercăm să găsim un personaj pentru ele. Parcă cineva trebuie să fie cel mai..., şi începem să credem treptat că, la urma urmelor, de ce n-ar fi omul. Şi începem prin a-l căuta pe cel mai... în diverse domenii, de la sport la ştiinţă. Ne lipseşte umilinţa; a fost anulată de atenuarea rolului divinităţii şi de evoluţia tehnicii. Avem mai multă putere decât posibilităţi de control asupra ei.

Filozoful francez identifică posibilitatea, necesitatea chiar, depăşirii absurdului prin revoltă, dar indică şi riscurile pe care revolta le implică, riscuri care, odată împlinite, determină la rândul lor apariţia absurdului. Soluţia revoltei este prezentată ca o variantă necesară, dar care impune o deosebită atenţie pentru a nu recădea în absurd. Având în vedere dimensiunea revoltei trasată de gânditorul francez, trebuie să constatăm că nu este vorba de o soluţie politică, de o recomandare a unui sistem politic sau moral, ci de o continuă încercare de depăşire a absurdului urmând îngusta potecă a revoltei individuale.

Perspectiva din care Camus abordează relaţia religie-morală conduce la o întrebare: Cum se raportează în fond filosoful francez la creştinism? Poziţia de pe care critică această relaţie este influenţată de scrierile lui Lev Şestov; însă Şestov are ca premisă majoră a raţionamentelor sale credinţa în existenţa unui creştinism originar care a fost denaturat de-a lungul secolelor prin alunecarea spre morală. Putem considera această premisă ca fiind „ascunsă” în raţionamentele lui Camus? Dacă absurdul apare pe terenul raţiunii, în zona limitelor acesteia, pare de înţeles respingerea teologiei naturale, însă nu şi a teologiei revelate. Trăirea vieţii nu exclude revelaţia, ba chiar o include, în măsura în care aceasta intervine în viaţa individului. Revelaţia poate să aparţină

[885] A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002, pp. 372-373.

individului ori poate să-i parvină pe calea comunicării între oameni, pe calea artei. Camus constată că atât transcendența pe verticală, sub forma divinității, cât şi transcendența pe orizontală, sub forma istoriei şi a progresului, au eşuat în momentul în care au adus nedreptatea în prezent, în clipa în care s-au întemeiat pe suferința individuală. Creştinismul a eşuat în momentul în care a întemeiat o morală prin intermediul căreia oamenii şi-au arogat dreptul de a judeca alți oameni şi de a-i pedepsi după relativa justiție omenească, justiție raportată la diferite criterii de dreptate, la diferite morale. Nu poate fi vorba de dreptate absolută pe pământ în condițiile în care regulile după care este judecat individul sunt diferite de la o perioadă istorică la alta, ba chiar de la o regiune la alta. Mai mult chiar, criteriile sunt create de un model social ideal, pe care nimeni nu-l respectă cu adevărat, dar pe care membrii comunității se prefac că îl respectă cultivând virtutea formală.

În *Străinul* personajul îşi asumă adevărul propriei vieți, spune sincer ce trăieşte şi ce gândeşte, nu din eroism, ci pentru că nu ştie să fie altfel decât sincer; nu a reuşit să interiorizeze cameleonismul societății, să plângă atunci când „se plânge", să se căiască atunci când „se căieşte". Condamnarea sa la moarte este datorată nu atât crimei cât „agravantelor": nu s-a comportat în viață aşa cum „se comportă". Problema justiției pe care oamenii au pretenția că o înfăptuiesc aici pe pământ, în numele divinității sau progresului, este reluată în mod constant de Camus în scrierile sale. Întemeierea justiției şi moralei pe divinitate conduce la moartea divinității; „Dumnezeu a murit" ne spune Nietzsche; Şestov clarifică sensul acestei afirmații spunând că este vorba de divinitate aşa cum au creat-o secolele de creştinism şi teologii, de divinitatea în numele cărora oamenii judecă şi condamnă alți oameni. Pornind de la această judecată pe care oamenii o exercită unii împotriva altora, gânditorul francez ajunge la concluzia că judecata de apoi are loc aici, pe pământ, în fiecare zi. În *Căderea* este dezvăluit unul din resorturile intime care stă la baza dreptului de a judeca pe care şi-l arogă oamenii: penitența. Judecătorul penitent este cel care îşi recunoaşte greşelile tocmai pentru a avea dreptul să-i judece pe ceilalți. Penitența, care ar trebui să fie un act de purificare, este determinată de dorința de a putea judeca pe ceilalți. Respingerea transcendenței pe orizontală, deci a istoriei ca justificare şi a progresului, are loc tot prin intermediul moralei; Camus nu poate accepta condamnarea unor nevinovați în numele unui progres viitor, în numele unui bine postulat ca posibil de realizat cândva. Toate aceste critici aduse moralei se bazează pe credința în unicitatea existenței individului, în dreptatea pe care o are *a priori* orice viață umană prin însuşi faptul că există. Soluția propusă de filosoful francez: o transcendență „în imanență", o depăşire a omului înspre om, înspre ce este mai pur în el, înspre trăirea vieții cu frumusețea şi tristețea ei.

Odată cu descoperirea absurdului sau în încercarea de a-l depăşi Camus se menţine pe tărâmul raţiunii sau postulează depăşirea raţiunii? Considerăm că putem vorbi de o ambiguitatea a filosofului francez în abordarea acestei probleme; o ambiguitate născută nu din dificultăţi de expresie, din neatenţia în argumentare, ci o ambiguitate intenţionată, determinată de însăşi aspectele existenţei. Şi această ambiguitatea (poate, mai degrabă, ambivalenţă) o putem constata şi în morală: gânditorul francez dezvăluie problemele pe care le ridică orice morală, nedreptăţile pe care le determină, dar asta nu înseamnă că postulează anularea oricărei morale. În scrierile sale putem zări schiţate principii de morală: desfiinţarea pedepsei cu moartea, respectarea dreptului la viaţă, comuniunea, respectarea naturii etc. Chiar şi problema absurdului existenţei şi a depăşirii lui înspre continuarea existenţei, deşi se situează pe tărâmul ontologiei, are importante consecinţe morale; centrarea abordărilor pe existenţa individului schiţează premisele unei morale.

Literatura lui Camus ne face să trăim situaţiile existenţiale abordate, problemele pe care le naşte existenţa. Putem vorbi, în cazul filosofului francez, de o altfel de abordare a filosofiei, o abordare din două perspective: una discursivă, în care sunt prezentate problemele, sunt sugerate soluţii posibile, şi alta descriptivă, în cadrul căreia autorul ilustrează prin mijloacele artistice problemele filosofice abordate. Accentul la gânditorul francez cade pe a arăta; a recomanda este limitat. Filozoful francez, asemenea lui Heidegger, crede în posibilităţile artei de a depăşi insuficienţa mijloacelor de expresie discursivă. Şi, mai mult decât Heidegger, apelează la aceste mijloace de expresie, pentru a-şi prezenta gândurile, pentru a aduce la îndemâna cititorilor (şi spectatorilor, dacă ne gândim la piesele de teatru) înţelegerea problemelor existenţei umane, aşa cum le-a descoperit. În operele literare Camus abordează temele sale de interes pe mai multe planuri, încercând să evidenţieze problema tratată şi prin intermediul personajelor secundare. Întâlnim chiar continuări ale temelor principale dintr-o operă în fundalul altei opere; spre exemplu, naraţiunea din *Străinul* apare reluată, ca o informaţie ocazională, şi în *Ciuma*, aici povestea fiind prezentată sumar, din afară, aşa cum apare ea în ochii opiniei publice. Astfel, drama individuală devine un fapt divers pentru ceilalţi, situaţie ce demonstrează insensibilitatea societăţii faţă de problemele indivizilor, etichetele aplicate diverselor întâmplări în spatele cărora se ascund adevărate drame.

Provenit din popor, aşa cum afirmă în repetate rânduri, Camus urmăreşte o anumită simplitate în exprimare pentru a fi accesibil celor în rândul cărora a trăit şi cu care se simte solidar. Nu foloseşte un limbaj filosofic complicat, dar exprimă probleme filosofice complexe într-un limbaj simplu. Mijloacele artistice folosite pentru a-şi exprima gândurile declanşează trăirea problemelor existenţiale de către cititor, sparg distanţa dintre cititorul obişnuit şi problemele filosofice expuse, determină cititorul să gândească, conducându-l la probleme prin trăirea lor. La limită,

am putea spune că filosoful francez deplasează filosofia din zona teoretică în zona sentimentelor, a trăirilor efective. De altfel, în condițiile în care absurdul apare ca o ruptură ce intervine între încercarea omului de raționalizare a lumii şi indiferența lumii față de această încercare, trăirea vieții cu o oarecare indiferență față de conceptele teoretice şi față de postulatele moralei chiar (dar cu un minim de morală, am putea spune), constituie una din căile de ieşire din absurd.

În *Justificarea estetică a absurdului* am încercat să surprindem două momente esențiale: posibilitatea unei ieşiri pe calea artei din impasul generat de absurd şi credința lui Camus în posibilitățile artei de a exprima ceea ce raționalității discursive îi scapă. Depăşirea absurdului prin artă semnifică depăşirea insuficiențelor generate de conflictul dintre dorința omului de unitate şi iraționalitatea lumii, pe de o parte prin schițarea unității la care aspiră omul în cadrul artei iar pe de altă parte prin deplasare din domeniul rațiunii în domeniul sentimentelor, a emoțiilor. Arta poate satisface într-o măsură mai mare decât rațiunea dorința omului de unitate deoarece recurge la un limbaj mai complicat, la un metalimbaj, ce cumulează mai multe posibilități de expresie şi semnificare, adresându-se mai multor „receptori". Totodată, arta deplasează problema unității lumii din zona discursivă în zona emoțiilor. Cerința de unitate este în parte satisfăcută de mijloacele artistice şi în parte anulată de deplasarea în zona emoțiilor artistice. Nu întotdeauna este posibilă decodarea emoțiilor în limbajul rațional, apărând astfel o zonă de indeterminare rațională ce poate fi semnificată în mod variat, inclusiv în sensul unității dorite de individ. Astfel, într-o anumită măsură, arta poate constitui un panaceu pentru maladiile conştiinței generate de absurd, inclusiv printr-un efect placebo. În acelaşi timp, arta trage individul în sfera ei de expresie şi accedere la expresie, smulgându-l de sub imperiul rațiunii. Această „smulgere" nu are loc în mod forțat, nu trebuie înțeleasă ca o deplasare brutală a omului dintr-un mediu care îi este familiar, rațiunea, într-o sferă profund nefamiliară care ar fi arta. Mai degrabă lucrurile trebuie privite invers: rațiunea reprezintă un mediu familiar forțat, în care individul a intrat prin adopție, şi în care încearcă să se descurce cu mijloacele învățate, în timp ce arta este situată în zona mediului familiar în mod profund individului, mediu temporar uitat, la care el poate accede prin intermediul unui „limbaj" ce-i este dat prin naştere - limbajul sentimentelor - şi a unor „instrumente" de comunicare cu care s-a născut: toate simțurile sale. Deplasare omului în zona artei modifică într-o oarecare măsură şi fundamentele individului, principalele probleme pe care acesta şi le pune şi modalitatea de rezolvare a lor. Camus abordează arta din perspectiva creației corectate: arta corectează creația atunci când aceasta nu corespunde nevoii omului de raționalitate. Arta arată totodată lumea şi aşa cum ar trebui să fie, aşa cum poate ea fi văzută prin filtrul rațional. Arta, ca mediator între rațiune şi lume, dă o formă lumii pe înțelesul rațiunii şi lansează în lume forme ce exprimă posibilitățile

raţiunii, situate în limitele raţiunii. Arta depăşeşte absurdul prin arătarea unităţii acolo unde raţiunea nu o poate sesiza; unitatea unei opere trimite la unitatea lumii.

7. EMMANUEL LÉVINAS: POSIBILITATEA TRAGICULUI DIN PERSPECTIVA *ETICII*

În cadrul prezentei lucrări l-am considerat pe E. Lévinas filozof existențialist, abordându-i opera în contextul acestui curent filozofic; poate că nu *existențialism,* ci *filozofie a subiectivității* ar trebui să denumim filozofia sa, plecând de la o mențiune pe care o face în una din cărțile sale: „Această carte interpretează *subiectul* ca *ostatic* şi subiectivitatea subiectului ca substituție ce părăseşte *esența* ființei"[886]. Este vorba de o filozofie a subiectivității de un tip aparte, în cadrul căreia vom sesiza la filosoful francez o alunecare a subiectivității către Celălalt (aproape o centrare pe el). Lévinas analizează (introduce mai degrabă) diferența dintre subiectivitate şi conştiință, probabil şi din dorința de a nu trece peste anumite rezultate ale fenomenologiei. Conştiința „este întotdeauna corelativă cu o temă, cu un prezent reprezentat – cu o temă situată în fața mea, cu o ființă care este fenomen"[887]. Conştiința este conştiință a ființei, oricât de slabă ar fi relația dintre ea şi tema[888] sa.

Perspectiva în care situează gânditorul francez limba este dată de înțelegerea limbajului ca raport între oameni[889], ce ne duce la o posibilă consecință: limbajul ca intersubiectivitate. Limbajul introduce stabilitatea; suntem tentați să spunem *în lume*, dar credem că lumea nu este posibilă în afara limbajului. Însă ceea ce are tot timpul în atenție filosoful francez este „un limbaj de dincolo de limbaj", o depăşire a totalității care face posibil limbajul, depăşire posibilă prin diacronia non-sincronizabilă în reprezentare, ca „ocolire" a modului de-a fi al conştiinței, ce constituie o modalitate de redare a lui *altfel decât a fi*. Filosoful foloseşte în lucrările sale concepte prin care doreşte să fixeze mai multe stări, situații, în acelaşi timp (unele din ele fiind antinomice); altfel spus, încearcă să fixeze ambiguitatea; spre exemplu: „Simultan afară şi înăuntru"[890], o expresie care dezvăluie situația omului într-un mod adecvat. Suntem tentați să anulăm ideea de spațialitate, de interioritate şi exterioritate, în încercarea de a găsi concepte mai potrivite, apte să descrie această situare aparent ambiguă (din punctul de vedere al unei logici monovalente, a terțului exclus). Acest demers este în concordanță cu modul în care fenomenologia înțelege conştiința (ge-

[886] Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 366.
[887] *Ibidem*, p. 69.
[888] Observăm faptul că Lévinas aderă la perspectiva fenomenologică asupra conştiinței, diferența față de alți fenomenologi fiind dată de o depăşire a ontologiei înspre un *altfel decât a fi*, însă fără a proceda la disoluția ei.
[889] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 117.
[890] *Ibidem*, p.129.

neric vorbind), ca neavând nici interior şi nici exterior. Recurgem deseori la această „respaţializare" concomitent cu folosirea categoriilor de interior şi exterior din cel puţin două motive: mai întâi, deoarece dorim să avem un punct de legătură cu perspectiva cotidiană asupra omului, respectiv ca având un interior şi un exterior, pentru a nu brusca o trecere lipsită de orice legături. Apoi, pentru că păstrarea acestor noţiuni corespunde unei descrieri în straturi a structurilor umanului.

7.1. Fiinţa sau *regiunea ontologiei*

În cadrul discursului despre înţelesul fiinţei, despre deschiderea ei prin intermediul întrebării (care, după modalitatea formulării, se situează invariabil *în interiorul* fiinţei), Lévinas încearcă să descopere calea de trecere către *altfel decât a fi*: „să surprindem pe acel *Cine priveşte* - subiectul identic, presupus a fi situat în deschiderea fiinţei – ca nod al unei intrigi dia-cronice (care urmează să fie determinată) între Acelaşi şi Altul"[891]. Filozoful postulează o exterioritate a fiinţei: „Am abordat exterioritatea fiinţei, o exterioritate inepuizabilă, ca pe însăşi existarea (*exister*) sa"[892]; exterioritatea fiinţei este (şi) o exterioritate faţă de Orizont[893]. Ea nu se manifestă „ca drept ceva", ci ea are o expresie, se prezintă pe sine sub forma Chipului, deoarece, fiind transcendentă, ea iese din lanţul trimiterilor, dezvăluindu-se pe sine ca sine şi nu ca fiind altceva. Nu ştim dacă este posibilă o expresie (şi o lectură a expresiei) în afara Orizontului. Exterioritatea fiinţei, gândită ca un *dincolo de fiinţă*[894], de care depinde şi cu care intră în raport (şi ca separare faţă de un interior de care rămâne totuşi legată, însă fără a forma o totalitate; cu care este în raport), poate fi privită şi ca intersubiectivitate, ca fiind situată în „curbura spaţiului intersubiectiv": „Exterioritatea fiinţei este morala însăşi"[895], după cum ne spune filozoful francez. Constituirea exteriorităţii reprezintă o separare faţă de fiinţă[896]. Am spune că abia această separare face fiinţa să se vadă, pentru că apare cineva care o vede, pentru că vederea este posibilă doar mediată de separare: „Adevărul fiinţei nu este *imaginea* fiinţei, *ideea* naturii sale, ci fiinţa situată într-un câmp subiectiv care *deformează* vederea […] Această curbură a spaţiului intersubiectiv transfor-

[891] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 68.
[892] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 264.
[893] Poate că în cazul fiinţei ar trebui să vorbim de un orizont propriu care este, în acelaşi timp, înglobat şi exterior *Orizontului*, ca şi cum un *acelaşi* s-ar preta la două lecturi radical diferite; ceea ce ar coincide întrucâtva cu statutul limbajului, cuvintele (cele mai multe dintre ele) având, în acelaşi timp, un statut cotidian, utilitar dar şi unul ontologic (uneori poate în aceeaşi expresie).
[894] Acesta este sensul tare al separării.
[895] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 269.
[896] *Ibidem*, p. 266.

mă distanța în înălțare, nu falsifică ființa, ci doar face posibil adevărul său"[897]. Acesta este modul de „prezentare" a ființei, ca deformată de câmpul intersubiectiv, pe care-l putem gândi în categoriile sensului ca Orizont ce mediază (intermediază) orice apariție. Înțelesurile pe care filosoful le acordă acestei „curburi a spațiului intersubiectiv" merg de la morală până la a vedea în el prezența lui Dumnezeu: „Acest surplus al adevărului față de ființă şi față de ideea ei, pe care-l sugerăm prin expresia «curbura spațiului intersubiectiv» indică intenția divină a oricărui adevăr. Această «curbură a spațiului» e, poate, prezența însuşi a lui Dumnezeu"[898].

Pentru Lévinas este evidentă legătura dintre modul de-a fi al limbii şi ontologie: „«a fi» desemnează o ființare neavând altă quidditate decât *esența* ființării, o quidditate identificată ca quidditate a oricărei alte ființări anumite. În Rostit se află locul de naştere a ontologiei. Aceasta se afirmă în amfibologia ființei şi ființării. Însăşi ontologia fundamentală, care denunță confuzia dintre ființă şi ființare, vorbeşte despre ființă ca despre o ființare identificată"[899]. A vorbi despre ființă ca despre o ființare identificată poate ține de modul de-a fi al limbajului care este orientat înspre „operarea" cu ființări, discursul despre ființă fiind nevoit să „coboare" ființa la nivelul ființării pentru a putea fi rostit (şi rostire).

În relația cu ființa filosoful francez are în vedere un contact, mediat de ceea ce el numeşte *existența anonimă,* cu ființa de dinaintea oricărui discurs: „posesia, prin această suspendare (suspendarea ființei lucrului – n.n.), realizează com-prehensiunea ființei ființării şi doar prin aceasta aduce la suprafață lucrurile. Ontologia, care cuprinde ființa ființării, ontologia, relație cu lucrurile şi care manifestă lucrurile, este o lucrare spontană şi pre-teoretică a oricărei locuitor al pământului"[900]. Această cunoaştere ce pare a ține de pre-ontologicul heideggerian nu poate fi o *–logie* (un discurs), ci pare fi mai degrabă o *praxie*, caz în care am putea vorbi de *ontopraxie.* O relație cu ființa dincolo de orice discurs este indicată de filozof prin intermediul *existenței anonime*: *„Existența anonimă* umple vidul pe care îl lasă în urmă negarea ființei"[901]. Putem să înțelegem e*xistența anonimă* ca fiind traducerea lui *il y a*, ce apare în alte scrieri ale lui Lévinas unde acesta vorbeşte despre „persistența surdă, presantă şi obsedantă a unui «este» de dincolo de orice ființă precisă"[902]; acesta ar fi „substratul sensibil al ființei". Traducătorii lucrării *Altfel decât a fi sau dincolo de esență* precizează în *note*: „Este o persistență a unui prezent ce durează fără să conțină nimic, un vuiet anonim al existenței impersonale, o vibrație ce se face auzită în cea mai adâncă

[897] *Ibidem*, p. 258.
[898] *Ibidem*, p. 259.
[899] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 104.
[900] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 135.
[901] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 25.
[902] *Ibidem*, note, pp. 25-26.

liniște. Lévinas vorbește de „caracterul «oribil» al acestei existențe anonime, în care se manifestă o «neutralitate inumană», o indiferență ontologică pustiitoare”[903]. Acest mod de a percepe ființa poate constitui un izvor al tragicului. Din această perspectivă putem vorbi de naşterea unui domeniu al tragicului în raport cu ființa, în imediata ei vecinătate. La limită, putem considera[904] că „perceperea ființei” este marcată de tragic (putând lua în considerare şi naşterea tragicului din această zonă).

Putem considera ca fiind implicită în filosofia lui Lévinas ideea că *persistența ființei* conduce la non-semnificativitatea morții (la nefirescul ei). Definirea până şi a neantului în funcție de ființă deplasează toate sensurile tari în zona ființei, astfel încât totul se defineşte în raport cu *a fi*[905]; de aceea moartea apare predominant ca absență, ca un mod privativ al lui *a fi* (sau ca prezență în altă lume). Pornind de aici putem vorbi de o legătură existentă între tragic şi persistența ființei, mare parte din domeniul tragicului originându-se (sprijinindu-se pe) raportările la această persistență. Spre exemplu, moartea îşi are tragismul într-un *nu mai este* ce este vizibil doar în raport cu persistența lui *este*.

7.2. *Dincoace* şi *dincolo*

E. Lévinas ne spune: „În convocarea absolută a subiectului se aude enigmatic Infinitul: dincoace şi dincolo”[906]; d*incoace* şi *dincolo* de ființă şi de ontologie ca problemă a ființei. *Dincolo* şi *dincoace* de rostit, înspre Rostire. Cele două regiuni par că înconjoară regiunea lui *este,* dându-i posibilitatea de-a fi şi pătrunzând-o cu trimiteri către ele. Credem că sensul tare al Infinitului este în cazul gânditorului francez Dumnezeu; toată lucrarea (ca de altfel întreaga sa operă) lasă impresia pregătirii „locului” pentru apariția (în sens de evidențiere) lui Dumnezeu, o pregătire pentru divinitate.

Altul decât ființa, în condițiile în care ființa este bazată pe *a fi* (deci pe limbaj) este transcendent şi, în acelaşi timp, trebuie căutat în limbajul ce *slujeşte* ontologicul; această situație îi clatină transcendența. Lévinas încearcă să argumenteze posibilitatea recurgerii la limbaj în indicarea acestui *dincolo*, fie şi într-un mod indirect, prin urmele pe care acesta le lasă în ființă. Credem că exprimă în mod adecvat posibilitatea *arătării* invizibilului recurgerea, în sens metaforic, la modul

[903] Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdant Tătaru-Cazaban şi Cristian Ciocan, în *note* la E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, *nota de la* pp. 25- 26.
[904] Din perspectiva ideilor lui Lévinas, evident.
[905] Din această perspectivă, demersul lui Sartre de a pune în vecinătatea lui *este* pe *nu este* (având aproape acelaşi rang ontologic) este unul născător de noi posibilități de sens.
[906] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 287.

în care este dedusă existența unor stele invizibile pe baza deviației luminii de câmpul lor gravitațional. *Locul* de manifestare al lui *este* îl constituie domeniul vizibilului; sau structura lui *este* este modelată după criteriile vizibilului (ori raportat la ele). Din acest motiv credem că muzica aparține unei alte regiuni (ontologice sau, pornind de la Lévinas, altfel decât ontologice); prezența ei este dată de sensurile pe care le transmite. Considerăm că manifestarea lui *altfel decât a fi* este posibilă numai într-un orizont de sens, fie şi ca *non-temă* (să spunem ca urmă, ca imposibilitatea constituirii unei teme). În încercarea sa de a se situa *dincolo* filozoful ne arată o perspectivă „exterioară" asupra ființei. Este o smulgere din esență către un non-loc (un non-unde); acest non-unde este *locul* (*dincoace* şi *dincolo*) în care se situează *altfel decât a fi.*[907] Rostirea (rostitul) se referă la *a fi* sugerând prin echivocul ei, în acelaşi timp, pe *altfel decât a fi*; cum rostirea se desfăşoară *în* subiectivitate ea este însăşi nodul şi deznodarea, locul în care se leagă şi se dezleagă esența şi altul-în-raport-cu-esența[908].

Zona *de dincoace* descrisă de Lévinas este situată cumva în afara sensibilității ori, cel puțin, în sfera unei alte ierarhizări (ordonări) a simțurilor, ce dă naştere unei „alte sensibilități"; ori este situată în sfera unei sensibilități de dinainte ca aceasta să fie conceptualizată, într-un amorfism primordial. Dintr-o anumită perspectivă (cu rol de metaforă mai degrabă) acest *dincoace* poate fi asemănat cu sfera posibilităților de sens în lumea animală, deci în afara unui limbaj (presupunând că acesta nu există). Comparația are rostul doar de a schița structura acestui *dincoace* (încercăm să evităm referirile temporale şi spațiale la el deoarece ele aparțin ontologicului); existența limbajului demonstrează existența unei altfel de organizări a acestei „regiuni" (existența limbajului poate antrena chiar modificări în această regiune). Acest *dincoace* este transcendentalul pe care filozoful îl re-semnifică, fără însă a-i închide înțelesul (lăsându-l deschis şi altor sensuri). *Dincoace*-le lui Lévinas este extrem de aproape (dacă nu identic) de acel *ex nihilo* al creației, chiar dacă filosoful pare a nega asta; într-un anume fel, este o încercare de a da sens (a constitui ca meta-sens) „în" acel *ex nihilo* al creației. Acest *dincoace* este unul înainte de libertate şi lipsa libertății (libertatea ținând astfel de domeniul ontologiei).

Legat de posibilitatea *vederii* acestui *altfel decât a fi* se naşte întrebarea „dacă putem în acelaşi timp să ştim şi să eliberăm *ştiutul* de semnele pe care tematizarea i le imprimă subor-

[907] Aceasta şi datorită faptului că *unde* îl implică întotdeauna pe *este*, ca fiind undeva. Prin *non-unde* se deschide *spațiul* (o altfel de *înspațiere*) de discurs diferit ce cel creat de *este*. *Non-locul* de conduce cu gândul la *non-unde*-le de care vorbeşte Andrei Pleşu în *Despre îngeri*, acesta fiind *locul* (fără de loc) *imaginalului*; un spațiu intermediar, un interval situat între două regiuni ontologice.
[908] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, nota, p. 41.

subordonându-l ontologiei"?[909] Altfel spus, dacă *anarhicul* (în afara principiului, ca înaintea lui) poate fi tematizat. Interesantă este următoarea notă a traducătorilor lucrării *Altfel decât a fi sau dincolo de esență* pe care o redăm *in extenso*: „Pentru Lévinas, anarhicul are o valență filosofică radicală indicând o dimensiune de profunzime a constituției sinelui: responsabilitatea pentru semen şi dimensiunea profund etică a subiectului vine dintr-un trecut imemorial, anterior oricărei origini reprezentabile, un trecut pre-originar care nu a fost niciodată prezent. Dimpotrivă originea şi temeiul, începutul şi memorabilul fac parte dintr-o conjuncție de sens ontologică şi totalizantă: conjuncția esenței. Aceasta este însă precedată de o dimensiune pre-originară, i-memorială şi anarhică: exigența responsabilități pentru celălalt"[910]. Ideea unui trecut care nu a fost niciodată prezent sugerează transcendența, o dimensiune a acelui *altfel decât a fi*.

7.3. Ontologia ca totalitate

Pentru E. Lévinas conceptul de totalitate domină filozofia occidentală şi devine temeiul sensului indivizilor, aceştia începând să se vadă din perspectiva totalității[911]: „totul formează un întreg ce absoarbe subiectul însuşi căruia i se dezvăluie. Esența – ființa ființărilor – țese între cele incomparabile, între mine şi alții (fie şi numai prin unitate analogică), o unitate, o comunitate; ne antrenează şi ne strânge laolaltă «de aceeaşi parte», înlănțuindu-ne unii în alții, ca la galere, golind proximitatea de sens"[912]. Totalizarea împotriva căreia luptă filozoful (atribuind-o ontologiei) poate să fi fost necesară pentru a „închide" universul de discurs (orizontul) asigurându-i astfel eficiența, eficiență evidențiabilă prin intermediul manipulării, a fizicii, a industriei. Totalizarea este de fapt constituirea unui Univers (fizic şi de discurs, adică semantic; sau orizont). Este vorba astfel de o gândire universalistă. Eshatologia rupe totalitatea, spune gânditorul, creând posibilitatea unei semnificații fără context[913]. Credem că mai curând poate fi vorba de o re-contextualizare. Însă, posibilitatea unui sens (deci şi a tragicului) în afara unui context lansează problema definirii textului contextual (aici ar fi în interiorul totalității) şi extra-contextului (eshatologia la Lévinas).

Filosoful francez consideră că sub imperiul acestei totalități statul introduce violența în limbaj (prin organele de represiune) pentru a păstra discursul: „Ruptura discursului este depăşită

[909] *Ibidem*, p. 34.
[910] Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdant Tătaru-Cazaban şi Cristian Ciocan, în *note* la E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, *nota de la* p. 34.
[911] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 6.
[912] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 362.
[913] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 7.

prin asocierea dintre filozofie şi Stat, dintre filozofie şi medicină. Interlocutorul care nu se supune logicii este ameninţat cu închisoarea sau azilul, sau suportă ascendenţa stăpânului şi tratamentul medicului: violenţa, raţiunea de Stat sau aprecierea asigură o universalitate raţionalismului logicii, iar legii materia sa supusă"[914]. În maniera aceasta putem vorbi de „violenţa ontologiei", de reprimarea oricărui alt mod de gândire ori de constituire a unuia; toate acestea reprezintă totodată o agresare a subiectivităţii, o mărginire a libertăţii sale, o închidere a oricărei deschideri posibile, demonstrând „caracterul politic – în sens foarte larg – al oricărui raţionalism logic, alianţa logicii cu politica"[915]. Războiul este pentru filozoful francez determinat de totalitate, de aspiraţia oamenilor către totalitate; războiul, ca realitate dură, „se produce ca experienţă pură a fiinţei pure"[916]; războiul este o trăire a limitelor care relevă fiinţa. Soluţia pe care el o dă: „Opunem obiectivităţii războiului o subiectivitatea ivită din viziunea eshatologică. Ideea infinitului eliberează subiectivitatea de judecata istoriei"[917]; putem vedea aici o modalitate de fundamentare a existenţei (şi, plecând de aici, a existenţialismului).

În contextul acestor idei considerăm că legea sub care stă conştiinţa (şi plecând de la care ar trebui să-i gândim situarea) o constituie unificarea diversului într-un tot coerent (deci coerenţa), armonia totalizatoare. Cum intervine totalizarea în dinamizarea domeniilor conştiinţei? Posibil ca o lege a lor, ceea ce le dă un numitor comun. Totalitatea (ca tendinţă de unificare inerentă metafizicii; ca opusă infinitului) dă seama de o anumită structură a *tezei de realitate a lumii* (care reprezintă unul din fundamentele ontologiei tragicului)[918]. Astfel, *teza de realitate a lumii* este (şi) o tendinţă de unificare, este orientată (este vorba de fapt de o orientare a conştiinţei) către unitate[919].

7.4. Transcendenţa sau *Infinitul*

Infinitul constituie pentru Lévinas, în acelaşi timp, un alt nume pentru divinitate, „principiul" către care poate fi depăşită totalitatea şi pol de atracţie pentru dorinţa omului. Ideea infinitului pune gândirea în mişcare; ideea infinitului nu este pentru filozoful francez o reprezentare a sa: „Această detaşare a Infinitului faţă de gândirea care încearcă să-l tematizeze şi de limbajul care

[914] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 344. De observat apropierea dintre acest tip de abordare şi sensul pe care Michel Foucault îl dă *discursului*.
[915] *Ibidem*, p. 346.
[916] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 5.
[917] *Ibidem*, p. 9.
[918] A „ontologiei noastre" sau a celei a comunităţii căreia îi aparţinem, aderând, implicit sau explicit, la viziunea sa ontologică.
[919] Teza de realitate a lumii include şi o bază de posibilitate a acesteia; deci, are caracter anticipativ, posibilizant.

încearcă să-l țină în rostit – am numit-o *illeitate*"[920]. Putem spune că acest concept al infinitului are un grad mare de indeterminare, fiind de altfel greu de legat de un sens specific; sens ce nu poate să apară de altfel decât în cadrul totalității; infinitul semnifică prin ambiguități[921]. Infinitul îi apare omului sub forma unei voci; vocea poate fi reprezentată de acele gânduri care ne vin parcă de dincolo de noi (*daimonul* socratic poate fi un exemplu). În orizontul Infinitului se conturează etica: „Etica este domeniul pe care îl conturează paradoxul unui Infinit aflat în raport cu finitul, dar care nu se dezminte în acest raport. Etica este spargerea unității originare a apercepției transcendentale – adică acel dincolo al experienței"[922].

7.5. Timpul ființei şi temporalitatea originară

Timpul de dinaintea începuturilor la care face trimitere în mod repetat Lévinas poate fi înțeles din perspectiva lansării temporale a conştiinței: cumva este un timp de dinainte de momentul în care conştiința „şi-a început activitatea", activitate care este legată de temporalitate, se desfăşoară în timp, într-o temporalitate proprie. Este, într-un fel, timpul ontogenezei şi filogenezei, gândit ca înainte de apariția timpului (a „intrării", prin „întruparea" într-un individ, în temporalitate). Timpul de dinaintea începutului este cumva şi *a*-spațial, situat în afara spațialității ontologice.

Filosoful francez consideră timpul ca fiind intim legat de ființă şi trimițând către infinit: „Nu finitudinea ființei este cea care constituie esența timpului, cum crede Heidegger, ci infinitul ei"[923]. Autorul gândeşte timpul şi din perspectiva continuării timpului părinților prin intermediul copiilor, în condițiile în care relația dintre tată şi fiu (gândită ca fiind una exemplară) este abordată (şi) din punctul de vedere al relației Acelaşi-Celălalt, fiul fiind cumva Acelaşi[924]. Altfel spus, când gândim timpul („elaborăm" timpul) ne situăm în perspectiva continuității noastre prin intermediul copiilor, ceea ce conduce la infinitatea timpului propriu (e drept, sub o formă nițel mai nuanțată). Continuitatea lui Acelaşi prin intermediul copiilor semnifică şi o formă de depăşire a limitei pe care o reprezintă moartea proprie, această depăşire „născându-se" în interiorul domeniului tragicului. În acest caz[925] nu este vorba de o anulare a limitei, ci doar de o depăşire a ei, depăşirea semnificând menținerea limitei ca limită valabilă pe un anumit interval (altfel spus, e vor-

[920] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 302.
[921] *Ibidem*, p. 195.
[922] *Ibidem,* p. 303.
[923] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, pp. 255-256.
[924] Aici se impune o cercetare a modului în care este efectuată această analiză.
[925] Ca de altfel în toate celelalte cazuri în care luăm în discuție disputa cu limita.

ba de mărirea intervalului libertății corespunzătoare acelui domeniu). Depăşirea reprezintă un salt într-un alt nivel (deja existent, ori pe care tocmai îl creăm prin gestul nostru), este deschiderea unui alt domeniu (de sens) al existenței; depăşirea este o re-semnificare. Depăşirea limitei nu anulează domeniul tragicului corespunzător acelei limite, ci doar îl atenuează; ea este continuu reluată, să spunem de fiecare generație sau, pentru anumite limite, de fiecare individ. Din această perspectivă depăşirea este mai degrabă traseu.[926] Depăşirea limitei are deseori un caracter de provizorat, cel mai adesea atunci când ea este mediată de impersonalul *se,* fiind realizată de sensuri „intermediare". Spre exemplu, putem să dăm morții un sens, ne împăcăm cu ea, o valorizăm, însă momentul venirii ei (şi al plecării noastre) poate aduce uitarea tuturor sensurilor propuse şi trăirea tragicului. În privința morții (şi nu doar a ei) tragicul apare nu numai prin trăirea ei, ci şi (mai ales) prin conştientizarea morții ca posibilitate. Ceea ce ne trimite la constituirea tragicului pe structura posibilului.

În ceea ce priveşte raportarea la trecut Lévinas este destul de aproape de ceea ce Sartre numeşte naşterea sensului trecutului din perspectiva proiectului: „Dar amintirea apărută în fiecare clipă nu îi dă deja trecutului un sens nu? În acest fel, mai degrabă decât să se lipsească de trecut, amintirea nu îl remediază oare?"[927]. Dacă problema ființei este problema sensului ființei, şi dacă amintirea modifică sensului trecutului, atunci avem o perpetuă reconstituire a ființei, o continuă modificare a sensurilor trecute din perspectiva prezentului.[928] Un înțeles al timpului îl extrage Lévinas din contextul postulării unei altfel de temporalități: „a timpului în care se ține şi se întreține conştiința şi în care se arată, în experiență, ființa şi ființările"[929], evidențiind intima legătură dintre timp şi conştiință: „fluxul nu ar fi el oare temporalitatea însăşi a timpului şi «ştiința» din care este făcută «con-ştiința»?"[930]. Interesantă ideea acestei separări efectuată în termenul conştiință; în limba română particula *con* trimite atât la contemporaneitatea față de o ştiință cât (mai ales) şi la faptul de-a fi împreună. Pornind de aici putem vedea un înțeles al conştiinței ca acord reciproc aspra unui adevăr; ceea ce indică o conştiință ce este (şi) *fapt-de-a-fi-cu* (Heidegger).

[926] Putem vorbi şi de sensuri (mai degrabă ca valori, ca organizatoare de sensuri) ca trasee ce necesită o continuă reluare.
[927] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 254.
[928] Ceea ce ar induce ideea unui perspectivism în gândirea ființei.
[929] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 181.
[930] *Ibidem*, p. 87.

7.6. Perspectiva morală, sau etica Infinitului

Pentru E. Lévinas întâlnirea cu Celălalt are loc (poate avea loc, mai corect spus) în zona conştiinţei morale; chiar depăşirea ontologiei este înţeleasă ca etică[931]. Această hipertrofiere a conştiinţei morale ne conduce la ideea unei „organizări" a conştiinţei având drept centru acest domeniu (ca model posibil). Primordialitatea ontologică a eticii invocată de gânditorul francez poate fi justificată în felul următor: dacă esenţa omului este gândirea, care nu este posibilă fără limbaj, dacă limbajul este posibil numai într-o societate, dacă o societate este posibilă numai prin supunerea tuturor la anumite norme (în definitiv şi limbajul presupunând norme) şi dacă aceste norme constituie corpusul eticii, atunci etica este baza (sau o bază) a tot. Numai că este vorba de un înţeles anume al eticii sau, mai curând, de o metafizică construită pe termeni etici; etica este depăşită de filozoful francez către o abordare mai profundă a responsabilităţi faţă de Altul: „Situaţia etică a responsabilităţii nu poate fi înţeleasă pornind de la etică"[932]. Binele are alte dimensiuni în această morală: „Căci Binele nu ar putea intra într-un prezent şi nici într-o reprezentare"[933]. Înţelesul noţiunii de Bine este aici unul radical am spune identic cu transcendenţa[934].

Morala este posibilă, consideră Lévinas, doar luând ca atare datul: „Fiinţa morală se simte bine în nevoile sale, e fericită în nevoile sale"[935]; a lua ca atare datul înseamnă totodată a-l depăşi. Altfel spus, cunoaşterea limitelor proprii înseamnă, într-un fel, şi depăşirea lor. Însă aici accentul cade pe „cunoaştere" care devine (în fapt este) o cale (un drum, un mediator) de depăşire a limitelor. Cum orice trăire în vecinătatea unei limite antrenează un posibil (orizont) al tragicului[936], cunoaşterea se relevă ca „domeniul" în care tragicul îşi poate găsi cu uşurinţă întemeierea.

O altfel de fundamentare a eticii pe care o tentează gânditorul francez, plecând de la raporturile cu Celălalt, constituie o re-sistematizare a domeniului eticii din conştiinţă (sau a domeniului moralei, cum îl denumim în mod curent[937]). Însă această fundamentare afectează în mod vizibil şi domeniul tragicului, în special prin lansarea altor tipuri de limite. Ceea ce ne vorbeşte

---

[931] Este drept, pentru a recurge la aceşti termeni trebuie să redefinim etica din perspectiva lui Lévinas, pentru care etica este mai mult şi un pic altceva decât ne spune înţelesul curent al termenului.
[932] Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 251.
[933] *Ibidem*, p. 52.
[934] Cum poate fi generat un astfel de înţeles radical al Binelui plecând de la situaţia *relativă,* imanentă a limbajului?
[935] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p . 94.
[936] Poate că limita este orizontul care permite ivirea tragicului ca sens şi ca trăire.
[937] Lăsăm la o parte pentru moment eventuala nesuprapunere totală a celor două.

despre interdependența domeniilor conştiinței, de relațiile[938] strânse dintre ele. În mod inevitabil ne mişcăm în interiorul unui limbaj impregnat de mecanicism şi presupoziții funcționaliste. În aceste condiții trebuie să înțelegem termenii utilizați ca descriind în mod insuficient aceste raporturi, ele nefiind limitate la acest tip de relații. Vorbim deseori de „relații între" când este vorba de aspecte diferite ale unui *aceluiaşi*, de diferitele sale ipostaze. Pentru a înțelege modul în care anumite entități (spre exemplu domeniile etic, estetic etc.) sunt structurate *în* conştiință să ne gândim la suflet, la structura sa aparent inconsistentă (invizibilă am putea spune, pentru că întreaga dezbatere se desfăşoară pe terenul invizibilului – rostibil).

Lévinas consideră că situarea în ontologic conduce la limitarea responsabilității: „responsabilitatea este întotdeauna în mod riguros măsurată de libertate, responsabilitatea fiind astfel întotdeauna limitată"[939]; filozoful subiectivității postulează o libertatea nelimitată, în care sensurile limitării şi ale nelimitării sunt totuşi diferite. Este evidentă dorința sa de a scoate responsabilitatea de sub „opresiunea" pe care o exercită asupra ei relația cu libertatea: „responsabilitatea precede perechea libertate - non-libertate"[940]. Substituția responsabilității are pentru el şi „sensul de destrucție a factualității sale, de suprimare a facticității sale ontologice, adică de subminare a ființialității sale"[941]. Ne rețin atenția cele două tipuri de libertate postulate: libertatea angajată şi libertatea alegerii; intenția filozofului este mai aproape de ceea ce defineşte drept „terțul exclus al unui «dincoace de libertate şi de non-libertate»"[942]. Gânditorul francez are tot timpul în atenție responsabilitatea ca mod de raportare către Celălalt, ca mod de abordare a Chipului lui (ce poate fi înțeles în acelaşi timp şi din perspectiva legăturii sale cu divinitatea): „Faptul că accentuarea deschiderii constă în responsabilitatea față de altul până la substituție – acel *pentru-celălalt* al dezvăluirii, al arătării în fața celuilalt, ce devine un *pentru celălalt* al responsabilități – reprezintă teza lucrării de față"[943]. Termenii „etici" recurenți în scrierile sale, care-i indică orientarea, sunt: raportul față către față, proximitatea, substituția, responsabilitatea pentru celălalt. Putem considera că discursul filosofului francez este *etic* numai pentru că ceea ce gândeşte poate fi descris într-un mod adecvat doar prin intermediul termenilor etici (a fiind cei mai apropiați), deci recurgând (ca trimiteri) la universul de discurs etic.

[938] Termenul *relații* îl considerăm insuficient pentru a descrie raporturile dintre domeniile conştiinței, suprapunerile, coincidențele lor.
[939] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 213.
[940] *Ibidem*, p. 241.
[941] *Ibidem*, nota, p. 57.
[942] *Ibidem*, p. 183.
[943] *Ibidem*, p. 248.

7.7. *Eu*-l şi *Sine*-le

Pentru a indica importanța chipului în gândire sa, Lévinas ne spune: „chipul este mai dezgolit decât nuditatea: este sărăcie, piele ridată; iar pielea ridată este urmă a sinelui”[944]; astfel, chipul altuia ne trimite la *Sine*-le său, pornind de la care trebuie gândită etica. Egoismul perseverării în ființă este imperialism al *Eu*-lui, spune filozoful subiectivității[945]; distingerea *Sine*-lui de *Eu* are şi rostul de a-i plasa în regiuni diferite, respectiv *Eu*-l ar aparține regiunii ontologice în timp ce *Sine*-le ține de *dincoace* şi este legat cu *dincolo*: „în «preistoria» Eului instituit pentru sine, se aude vocea unei responsabilități. Sinele este de la un capăt la altul ostatic, mai vechi decât Egoul, anterior principiilor. În cazul Sinelui, în ființa sa, nu putem vorbi de a fi”[946]. Considerăm această diferențiere ca indicând două fațete ale unui Aceluiaşi; vom păstra însă gradul de ambiguitate pe care-l menține şi autorul în ceea ce priveşte diferențierea *Eu*-lui de *Sine*.

Lévinas consideră *Eu*-l ca fiind o condiție a identității pentru conştiință[947]; el este întoarcere la sine într-o continuă neliniște, mod de-a fi în care se înrădăcinează posibilitatea tragicului. Întoarcerea la sine ca persecuție determinată de întrupare, de întâlnirea a ceea ce e străin constituie totodată inconştientul: „Acesta este sensul inconştientului: noapte în care are loc întoarcerea eului în sine sub traumatismul persecuției – pasivitate mai pasivă decât orice pasivitate de dincoace de identitate, de responsabilitate, de substituție”[948]. *Eu*-l poate fi văzut ca o lipsă, ca absență (a ceva), ca pol de absorbție, ca „orientare către în vederea a…”, ca insuficiență de sine ce-şi constituie substanța (deci esența) prin căutarea de altul şi de sine. Filosoful francez aminteşte despre modul *onto-logic* al conştiinței, pe care vrea sa-l depăşească: „Conştiința împlineşte ființa ființării. Pentru Sartre, ca şi pentru Hegel, Sinele însuşi este instituit plecând de la *pentru sine*. Identitatea *eului* s-ar reduce astfel la replierea esenței asupra ei înseşi”[949]. Identitatea este în bună măsură punct de raportare, „loc” abia pornind de la care este posibilă orice relaționare, orice raportare (care înseamnă cunoaştere). Raportarea primordială este între sine şi altceva; ea instituie temelia oricărei raportări viitoare. De altfel, orice cunoaştere este perspectivă, punct de vedere; de aceea, străduința principală în domeniul cunoaşterii se desfăşoară în direcția obiectivității, care înseamnă a fi la obiect, a reduce distanța pe care subiectul o pune în mod inevitabil între el şi obi-

[944] *Ibidem*, p. 189.
[945] *Ibidem*, p. 268.
[946] *Ibidem*, p. 245.
[947] *Ibidem*, pp. 214-215.
[948] *Ibidem*, nota 27, p. 256.
[949] *Ibidem*, p. 216.

ect. Astfel, o definiție a omului poate fi: punct de vedere asupra lumii (o lume constituită din puncte de vedere). Pentru filosoful subiectivității *căderea Eu*-lui poate fi depășită prin raportarea responsabilă la Altul: „*Eul* abordat pornind de la responsabilitate este pentru-altul, este *dezgolire*, expunere la afectare, pură suscepție. El nu se instituie, posedându-se și recunoscându-se, ci se desituează, *își pierde locul*, se exilează, se surghiunește în sine, dar, ca și cum propria piele ar fi încă o modalitate de a se adăposti în ființă, este expus rănii și ultragiului, golindu-se într-un non-loc, până într-atât încât se substituie altuia, rămânând în sine doar ca urmă a exilului său”[950]; ceea ce pare a duce la o ieșire a sa din sine, la o constituire pornind de la Altul. Atenția față de Altul este simultan atenție față de Dumnezeu: „imposibilitatea de a scăpa de Dumnezeu […] zace în adâncul eului ca sine, ca pasivitate absolută”[951]; ceea ce ne indică unul din înțelesurile sub care filosoful francez îl așează pe Altul.

Pentru Lévinas *Sine*-le este „un” *altfel decât a fi*; el nu are o structură determinată (nu are caracteristici; ceea ce nu echivalează cu a nu avea caracter), ci este neliniște, lipsă de odihnă, obsesie. *Sine*-le este mai curând mărime negativă[952]; filosoful francez amintește, în legătură cu *Sine*-le, de „nodul ipseității”[953]; ipseitatea ca nod, ca loc de întâlnire și strângere laolaltă, legare (logos) a mai multor rețele, trasee („plecări” sau „veniri”), traversări. Expresia trimite la o structură aparte care nu este simplu proces (nodul având un grad crescut de stabilitate, de existență prin sine însuși) și nici structură rigidă (fiind dependent de traseele ce-l traversează și care-i dau consistența). *Sine*-le (ca identitate și unicitate) își găsește sprijinul (realitatea) în limbaj, în pronumele personal *eu* (cu derivatele sale). În această ipoteză limbajul este mediatorul dintre S*ine* și S*ine*. Altfel spus, raportarea la sine este mediată de limbaj, abia el făcând-o posibilă. Exemple de raportări la sine pot fi constituite de instinctele primare cum ar fi foamea, somnul, sexul etc., ce devin „matrici de raportare” (ele instituind raportările prime, abia pornind de la care sunt posibile celelalte raportări). În aceste raportări *Sine*-le se regăsește cumva (cel mai potrivit model fiind cel surprins de Sartre pentru care momentul *non-thetic* este subînțeles în orice raportare la altceva) și se construiește (își amintește existența în timp) în mod continuu. În același timp însă există și o dedublare, o distanțare a *Sine*-lui de aceste raportări ca nefiindu-i esențiale (poate conținutul obiectivității este dat tocmai de încercarea de a depăși aceste raportări primordiale; ele trebuie văzute însă ca deschidere primordială a subiectivității față de lume; ce poate fi numită și dependență). *Sine*-le este legătura *de dincoace* cu ceilalți. Discursul tăcut cu sine însuși este oare cu putință?

[950] *Ibidem*, p. 284.
[951] *Ibidem*, p. 267.
[952] *Ibidem*, p. 235.
[953] *Ibidem*, p. 220.

„Sine-le este non-indiferența față de ceilalți, semn dat celorlalți. Orice discurs, chiar şi cel numit interior, este proximitate şi nu cuprinde totalitatea”[954]. În contextul încercării de a lămuri rostul *Sine*-lui în filozofia lui Lévinas interesant este înțelesul pe care el îl dă termenului de *ipostas,* în explicitarea căruia preluăm nota traducătorilor: „Ipostasul (*l`hypostase*), termen prin care Lévinas indică încă din scrierile sale timpurii aderența ontologică a sinelui la sine, momentul inițial de constituire, prin sensibilitate, a egoului. Ipostasul este un concept ontologic, având un rol în constituirea ontologică a subiectului: mai exact, el indică aderența ființării (umane) la propria sa ființă. Într-un text din 1947, Lévinas vorbeşte de acest «eveniment ontologic în care existentul contractă existența. Numesc *ipostas* evenimentul prin care existentul contractă existența.» (*Le Temps et l`Autre,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994)”[955]. Postularea existenței unui moment în care existentul contractă existența afectează întrucâtva structura facticității, fiind mai aproape de libertatea totală postulată de Sartre. Suntem în prezența asumării (cel puțin implicite) unei determinații (care lansează libertatea, în accepțiunea libertăți asumată în prezenta lucrare).

Lévinas consideră că altul se dezvăluie în reflecția noastră: „Faptul de a *se* întreba şi a *se* interoga nu suprimă răsucita îngemănare a Aceluiaşi şi a Altuia în subiectivitate, ci trimite la aceasta. Este vorba de o intrigă a Altuia în Acelaşi, care nu echivalează cu o deschidere a Altuia în Acelaşi”[956]. Interesantă (am spune sartriană) această dezvăluire a prezenței Altuia (ca dispoziție de raportare la el) în subiectivitate, reliefată prin intermediul faptului de a *se* interoga, interogație ce este indicată deci de particula *se*[957] ce trimite la reflexivitate! Reflexivitatea ne duce în cazul lui gânditorului francez la luarea unei distanțe față de sine, ce conține şi o postulare de sine ca fiind un Altul. Pentru Sartre distanța de la sine la sine era marcată de apariția unei rupturi, unei zone de neant, ce poate fi considerată într-un fel unul din *izvoarele* capacității realității-umane de a neantiza. Aşadar, ambii filosofi postulează o distanță, o separare în interiorul *Eu*-lui, ce constituie în acelaşi timp deschideri către Altul în cazul lui Lévinas şi către neant în cazul lui Sartre. *Sine*-le poate fi înțeles şi plecând de la corp; prin intermediul corpului ne vin atât plăcerea cât şi durerea: „Tânguirea durerii, boala sau malignitatea răului şi, în stare pură, răbdarea însăşi a corporalității, chinul *muncii* şi al *îmbătrânirii* – sunt adversitatea însăşi, ceea ce se împotriveşte sinelui în chiar acest *sine*”[958]. Această adversitate o putem considera cumva o altă latură a *Sine*-lui,

[954] *Ibidem*, p. 345.
[955] *Ibidem*, note, p. 57.
[956] *Ibidem*, p. 69.
[957] La E. Lévinas observăm că particula *se* are o altă semnificație decât impersonalul *se* heideggerian. Datorită faptului că vom utiliza ambele sensuri ne vedem nevoiți să indicăm de fiecare dată, fie şi doar în mod implicit, sensul în care o folosim.
[958] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 121.

alteritate lui şi, totodată, un sens al răbdării, pasivității. Lévinas desemnează această situație prin sintagma *în pofida sa*: „*În pofida sa* marchează această viață în chiar faptul său de-a trăi”[959]. Acest *în pofida sa* poate fi văzut ca un sâmbure al tragicului, poate tocmai cel care deschide posibilitatea tragicului prin intermediul Rostirii; ceea ce ne trimite la posibilitatea unui discurs despre tragic *dincolo de ontologie*, plecând de la *altfel decât a fi* postulat de gânditorul francez. În această variantă *în pofida sa* constituie un element de tensiune internă a *Sine*-lui[960], sâmbure a rostirii despre tragic, (dacă este posibila o astfel de particularizare a Rostirii, de „domenializare” a ei[961]).

Responsabilitatea este posibilă doar dincolo de totalitate, consideră filozoful francez, văzând responsabilitatea față de celălalt ca an-arhie: „Această an-arhie – acest refuz de a se strânge-laolată în reprezentare – are modul său de a mă viza: intervalul”[962]. Intervalul este evidențiat prin îmbătrânire: „În conştiința de sine nu mai există *prezență* a sinelui față de sine, ci sensescență. Ca senescență […] timpul […] este diacronie şi mă priveşte”[963]. Diacronia trimite la un timp imemorial: „În îmbătrânire, subiectivitatea este unică, de neînlocuit, eu şi nu altul, dar *este în pofida sa* într-o supunere fără izbăvire, una în care mocneşte revolta”[964]. În acest fel este precizată structura temporală a lui *în pofida sa* şi modul în care *se poate vorbi despre altfel decât a fi* (prin intermediul unui limbaj ontologizat şi ontologizant; deci care îi îngreunează exprimarea). Temporalitatea (şi) ca îmbătrânire zguduie identitatea *Eu*-lui; acesta se constituie oarecum pe un alt palier, la un alt nivel. Raportul de la sine la sine cunoaşte în felul acesta o discretă „deviere”. Pasivitatea sinelui este dată prin raportarea la un *se petrece* (*în pofida sa)* care îl priveşte. Avem aici o altfel[965] de interpretare a particule *se*, una mai aproape de pronumele reflexiv, în care *se petrece* arată că este vorba de sine şi parcă de altcineva în acelaşi timp (aminteam anterior de o *alteritate a sinelui*).

[959] *Ibidem*, p. 120.
[960] Asemenea neantului care se iveşte în raportul de la sine la sine la Sartre.
[961] Ne întrebăm aici dacă nu cumva Rostirea poate fi privită şi din perspectiva unei secvențializări a ei pe domenii, corespunzător domeniilor pe care le considerăm ca existente *în* conştiință.
[962] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 121.
[963] *Ibidem*, p. 122.
[964] *Ibidem*, p. 122.
[965] Altfel decât cea lansată de Heidegger prin intermediul impersonalului *se*, la care acest *se* este mult mai departe de aspectul de pronume reflexiv, fiind situat undeva în spațiul socialului, ca un ‘suflet’ al acestuia la care individul se poate raporta, pierzându-se la nivelul lui sau asumându-şi autenticitatea.

7.8. Celălalt şi Altul

Dacă *substanţa Eu*-lui este reflexivitatea (dacă apariţia şi persistenţa conştiinţei este tributară momentului *thetic*) şi dacă reflexivitatea înseamnă postularea de sine drept un Altul (dispunerea ca faţă de Altul), atunci posibilitatea raportului cu Celălalt este proprie conştiinţei (este transcendentală). În demersul reflexiv Acelaşi se substituie Altuia, conştiinţa fiind (şi) această substituţie. Actul reflexiv îl presupune pe Celălalt[966]. A *mă vedea* este posibil prin intermediul limbajului (limbaj care-l conţine în însăşi existenţa sa pe Celălalt); limbajul ne permite obiectivarea propriei vieţi, luarea unei distanţe[967], separarea. Însă *ne vedem* nu (atât) pentru noi, ci pentru Celălalt; el este cumva co-prezent în acest act[968]: ne vedem aşa cum (credem; sau ştim că) ne-ar vedea Celălalt (dacă ratăm onestitatea atunci ne privim cu mai multă îngăduinţă). Limba română are o formulă care surprinde această co-prezenţă a Celuilalt: spunem „în ceea ce mă priveşte"[969], atunci când ne referim la un act, la o atitudine, o valoare care ne este proprie; în acest „mă priveşte" se ascunde continua co-prezenţă a Celuilalt (poate sub forma societăţii; etica lui Lévinas pare mai neutră) în actul vederii de sine. Filosoful francez consideră că există două forme de-a fi ale omului care nu-i redau întru-totul fiinţa[970] dar în care el se cantonează:

- a fi pentru sine (conştiinţă de sine)
- a fi pentru alţi (judecata istoriei).

Acestea trebuie depăşite înspre un mod originar de a fi pentru Altul, ca dialog ce deschide posibilitatea Rostirii, formă de dialog ce o defineşte plecând de la Platon şi de la posibilitatea unui dialog între două persoane (între doi morţi) desfăşurat în afara (dincolo de) simţurilor de care acesta vorbeşte: „Ca dezgolire până la *unul* despre care nu se poate spune nimic, până la simplul *cineva*, fiind însă unic şi ales, ca expunere în faţa celuilalt, fără putinţă de tăgadă, prin sinceritatea sa de semn dat Celuilalt, mă absolvă de orice identitate ce s-ar ivi ca un cheag care s-ar coagula pentru sine şi ar coincide cu sine. Absolvire care răstoarnă esenţa: nu negare a esenţei, ci *dez-intersare*, un «altfel decât a fi» trecând în «pentru altul», arzând pentru altul, mistuind astfel fundamentele

[966] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 182.
[967] Lévinas spune că este cea mai radicală distanţare, ruptură existentă în lume, deoarece intervine în cea mai omogenă substanţă.
[968] Lévinas consideră că prezenţa sa ar fi etica; aş spune că mai degrabă prin intermediul valorilor.
[969] Formula pare totuşi împrumutată din altă limbă; poate din engleză. În acelaşi timp este evident faptul că ea aparţine unei metafizici în care vederea are un rol important, raportat la înţelegere; ceea ce ar sugera un semn al rădăcinilor greceşti.
[970] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 224.

oricărei poziții pentru sine"[971]. Raportul cu Celălalt este un raport de substituție: „Intuiția primordială a lui Lévinas este că la temeiul constituirii sinelui nu se află un a-fi-în-vederea-lui-însuşi, un pentru-sine (*pour-soi*), ci un pentru-celălalt (*pour-autrui*)"[972]. Altfel spus, ne constituim în funcție de Celălalt, el jucând rolul unui pol în constituirea noastră (un pol de orientare şi constituire a *Sine*-lui). Credem a constitui o dovadă a intersubiectivității posibilitatea de a percepe moartea altuia ca tragică (ca o trimitere directă la propria moarte). Trebuie menționat aici că Celălalt comportă şi o oarecare ambiguitatea raportat la *Sine*, deseori Celălalt fiind înțeles ca alteritatea *Sine*-lui, ca fiind ceea ce ne este străin şi pare că vine din altă parte. Această alteritatea este legată în acelaşi timp şi de *altfel decât a fi,* de acel *dincolo* postulat de Lévinas. Acest mod de raportare la Altul depăşeşte înțelegerea lui ca fiind cel care ne restrânge libertatea; filosoful francez consideră că altul intervine ca obstacol pentru libertate doar în cadrul categoriilor ontologice[973]. Pentru el metafizica, ca depăşire a ontologiei, presupune transcenderea Aceluiaşi către un Altul[974]; însă Altul fiind necunoscut, această mişcare este întemeiată pe identitatea Aceluiaşi. Identitatea Aceluiaşi trebuie privită ca una extinsă, ce înglobează şi lumea în care locuieşte; spațiul egoismului cuprinde corpul, casa, munca, posesia, economia[975]; este necesară separarea metafizicianului în raport cu obiectul metafizic; altfel, ei ar forma un tot.

Credem că dezbaterile asupra problemei Celuilalt, a raporturilor noastre cu el (ce sunt postulate de existențialism) trebuie înțelese ca fiind înrădăcinate în limbă; limba ne relevă faptul că fără Celălalt nu am avea limbajul şi, prin asta, chiar ceea ce ne este mai propriu: gândirea. În acelaşi timp pe Celălalt îl resimțim deseori ca îngrădindu-ne libertatea.

Relația dintre Acelaşi şi Celălalt are un caracter ambivalent în filosofia lui Lévinas: este în acelaşi timp născătoare de probleme (pe înțelegerea deficitară a acestui raport întemeindu-se o serie întreagă de dezastre ale umanității) şi izvorâtoare de soluții, făcând să se ivească diferența, ieşirea din totalitate.

[971] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 119.
[972] *Ibidem*, nota, p. 8.
[973] *Ibidem*, nota, p. 53.
[974] Se naşte o întrebare: cum putem figura (spre exemplu în cazul *hipersferei*) raportări ambivalente, care reprezintă în acelaşi timp legături şi separare, cum ar fi relația Aceluiaşi cu Altul? *Hipersfera* ca model ce asigură depăşirea legăturilor liniare (păstrându-le în acelaşi timp) nu menține legăturile univoce, redând astfel ambivalența.
[975] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 19.

7.9. *Altul* din *Acelaşi,* sau despre naşterea psihismului

Alteritatea postulată de Lévinas trebuie privită din cel puțin două perspective: ca externă, Altul fiind aici atât Celălalt cât şi Altul (alteritatea Infinitului, Dumnezeu) dar şi ca internă, fiind vorba de Altul din Acelaşi, de o sciziune internă a *Eu*-lui care, tocmai ea, îi dă consistența şi îi descrie natura, care permite poate ceea ce numim „dialog interior" (deci psihism); psihismul poate fi descris (şi) ca Altul din Acelaşi[976]. Ceea ce înseamnă că apariția psihismului este întemeiată (şi) pe această dedublare, el fiind declanşat de alteritate (sub toate formele ei). Filozoful francez ne spune: „Ca eliberare anarhică, subiectul se acuză în inegalitatea cu sine – fără a se asuma, adică în *faptul sensibilității de a suporta dincolo de capacitatea sa de a suporta* – ceea ce descrie suferința şi vulnerabilitatea sensibilului ca *altul în mine*"[977]. Cine este acest *altul* reprezentat de propria sensibilitate? Acest *altul* ca formă a sensibilității trimite la Altul ca Infinit sau Dumnezeu. Raportul corp-suflet este pentru filosoful francez o altă expresie a alterității-în-acelaşi: „Sufletul este altul în mine"[978].

7.10. Proximitatea ca raportare autentică la Altul

E. Lévinas doreşte să regândească rolul alterității, să-i înlăture statutul de limită sau adjuvant pe care i l-a dat ontologia: „Alteritatea este considerată în afara oricărei caracterizări a altuia în ordine ontologică – şi în afara oricărui atribut – ca fiind aproape, într-o proximitate înțeleasă ca socialitate ce «suscită» prin pura şi simpla sa alteritate"[979]. Suntem aici în situația unei soluții de depăşire a unei limite (care constă de fapt şi în a indica că nu este nici o limită) prin renunțarea la demersul ontologiei, prin recursul la un salt în afara ontologiei, *într-un* dincolo. Regândirea alterității este desfăşurată prin intermediul proximității: „Înțelegem proximitatea ca rostire, contact, sinceritate a expuneri; ca rostire de dinainte de limbaj, însă fără care nici un limbaj, ca transmitere de mesaje, nu ar fi posibil[980]. Acest *dincolo* (de fapt un *non-unde* sau *non-locul,* cum spune filosoful francez) este proximitatea, înțeleasă şi ca rostire de dinainte de limbaj[981]. Credem că iubirea, în latura ei irațională, se apropie de modul în care Lévinas gândeşte proximitatea. Proximi-

[976] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 264.
[977] *Ibidem*, p. 260.
[978] *Ibidem*, nota, p. 151.
[979] *Ibidem*, p. 53.
[980] *Ibidem*, p. 53.
[981] Acest *non-loc* l-am vedea ca transcendental mai degrabă decât transcendent. Dacă avem în vedere şi introducerea terțului în discurs, acest *non-loc* îl zărim situat în *zona* intersubiectivității.

tatea constituie un mod autentic de raportare la Altul ce se situează în „spațiul" lui *dincolo de ființă*: „Proximitatea, imediatețea, înseamnă a te bucura şi a suferi prin celălalt. Dar nu pot să mă bucur şi să sufăr prin celălalt decât pentru că sunt-pentru-celălalt, pentru că sunt semnificație – *deoarece contactul pielii este încă proximitate a chipului, responsabilitate, obsesie provocată de celălalt, fapt-de-a-fi-unul-pentru-altul*: aceasta este însăşi naşterea semnificație dincolo de *ființă*"[982]. Putem zări aici atât o întemeiere metafizică a eticii cât şi postularea unor criterii, pe care în mod obişnuit le considerăm etice, ca fiind fundamentale metafizicii.

7.11. *Dorința* şi *Plăcerea*

Introducând dorința, ca dorință de Celălalt şi de Altul (de infinit), Lévinas o postulează cumva asemenea unui „existențial transcendent" (ori care cheamă la transcendență; un existențial ce s-ar numi dorința noastră de transcendență; sau, văzut din celălalt capăt, atracția transcendenței); existențialul ar fi chemare transcendenței survenită din Dorință (ce are alte caracteristici decât ce înțelegem în mod cotidian prin dorință).

Ceea ce Sartre indică drept *thetic* şi *non-thetic*, Lévinas formulează în alți termeni: „se poate vorbi de raport cu un obiect şi de raport cu acest raport care, şi el, hrăneşte şi umple viața. Nu doar că exişti propria durere şi bucurie, dar exişti şi din dureri şi bucurii"[983]. Raportul cu alt raport pare a fi o dublare a momentului *thetic*. În felul acesta *a simți* implică „a fi conştient că eu sunt cel care simte ceva anume" (reflexia, momentul *thetic*), iar raportarea la acest moment reflexiv implică o accentuare a reflexiei (Lévinas spune că e plăcere). Putem dezvolta acest mecanism explicativ pentru a-i descoperi rostul în structura conştiinței; soluția propusă de gânditorul francez: durerea este o absență a plăcerii. Plăcerea ocupă un loc important în filosofia sa: „plăcerea e conştiința ultimă a tuturor conținuturilor care îmi umplu viața – ea le cuprinde pe toate"[984]. Constatăm coincidența dintre punctul nostru de vedere, în care consideram că este posibilă naşterea conştiinței în cuplul plăcere-durere, şi accentul pe care îl pune filozoful subiectivității pe plăcere în cadrul abordări Aceluiaşi; plăcerea este definită drept o conştiință a conştiinței de plăcere (şi de durere am spune), negându-i caracterul de reflexie; ea este un înglobant pentru cele două (aproape o sinteză). Putem spune că filosoful francez schițează prin intermediul plăcerii domeniul lui *dincoace*: „voluptatea este o experiență pură, experiență care nu se mulează pe nici un concept,

[982] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 192.
[983] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 91.
[984] *Ibidem*, p. 9.

care rămâne în mod orb experienţă"[985]. Este posibilă o astfel de „experienţă"? Experienţa nu presupune tocmai darea de sens unor astfel de trăiri? În economia argumentării lui Lévinas acest tip de trăire se încadrează în şirul realităţilor oarbe (intime) pe care le avem cu natura înainte (un altfel de *înainte*) de constituirea interiorităţii; sau, mai degrabă acest tip de trăire provine din acea *fiire* indiscernabilă redată prin „foşnetul lui se găseşte" (*il y a*).

Introducerea nevoilor în economia omului ne îndreptăţeşte a relua polaritatea plăcere-durere în discuţie pentru naşterea sensului pornind de la cele afirmate de Lévinas: „Nevoile sunt în puterea mea, ele mă constituie ca Acelaşi, şi nu ca depinzând de altul"[986], chiar dacă planurile abordări sunt discret diferite (să spunem că filozoful francez se situează mai aproape de ontic). Munca pentru satisfacerea nevoilor presupune deja un discurs, spune Lévinas, după satisfacerea lor *Eu*-l putându-se întoarce către infinit, către ceea ce nu-i lipseşte (întoarcere ce ia forma Dorinţei). Credem că sensul ia naştere pe teritoriul nevoii, sensul creând cumva în el deschiderea către transcendenţă (să spunem, cu titlu provizoriu, ca o abstractizare, o generalizare a unei satisfaceri a nevoilor ideală; am propus aici un mecanism interpretativ posibil). Putem fi de acord cu gânditorul francez că această deschidere este dată de atracţia infinitului, de Dorinţă, însă, până acum, considerăm ca insuficient lămurită tocmai naşterea dorinţei. Dorinţa este situată pe zona relaţiei cu Altul; raportul cu altul este schiţat (incipient) încă în planul satisfacerii nevoilor, tot ceea ce serveşte acestei satisfaceri având şi statutul de alteritate. Un fel de trecere de la „mărunta alteritate cotidiană" la transcendenţa Altuia.

Gânditorul francez mută relaţia cu fiinţa în planul afectivităţii; ceea ce ar indica faptul că abia în acest plan avem o relaţie fundamentală cu fiinţa: „Relaţie ultimă cu plenitudinea substanţială a fiinţei, cu materialitatea sa – plăcerea cuprinde toate relaţiile cu lucrurile"[987]. Acţiunea plăcerii este insidioasă, situată *dincolo* de orice conceptualizare şi de voinţa umană[988], însă fără a fi cu totul în afara lor. Ambiguitatea relaţiei este una relativă, ea clarificându-se într-o anumită măsură în zona feed-back-ului; este una ce ţine mai degrabă de limitarea posibilităţilor de descriere a unor structuri complexe. Totodată, ea este valabilă numai pe un anume interval. Conceptul de plăcere este unul stabilizant (şi relativ), ce vrea să acopere nişte realităţi ce nu intră cu totul sub incidenţa sa: „În plăcere, lucrurile se întorc la calităţile lor elementare"[989]. Cum putem poziţiona

[985] *Ibidem*, p. 233.
[986] *Ibidem*, p. 96.
[987] *Ibidem*, p. 111.
[988] Într-un sens transcendental (plăcerea – un *apriori* transcendental).
[989] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p.112.

tragicul în contextul rolului pe care Lévinas îl acordă plăcerii? O primă soluție ar fi: ca o piedică în calea plăcerii, piedica fiind de fapt poate chiar limita.

Filosoful francez operează cu personificări ale „elementelor interiorității": Dorința, Voința. Identificarea şi abordarea lor în mod separat țin de domeniul teoretic ori le poate fi atribuită şi o oarecare autonomie (a existenței), un statut ontologic? Ele au un statut ambiguu: nici elemente autonome şi nici topite în existență. Vorbind de voința cuiva care a fost, o transformăm în subiectul ideii noastre, însă referindu-ne în acelaşi timp la persoană şi la voința sa. De notat acest demers de sinteză a unor elemente (ce se desfăşoară plecând de la înțelesul comun, cotidian, de unde provin termenii şi unde-şi capătă primele trimiteri) ca fiind similar cu acela pe care l-am întreprins în identificarea domeniilor conştiinței. Ambele constituie într-un fel operațiuni de identificare a unor vectori (a unor linii de forță) într-o mulțime dinamică care, în lipsa conştientizării existenței acestor vectori, ne-ar apărea ca amorfă, greu de descifrat. Discuția despre *domeniul tragicului* presupune şi argumentarea acestei „ridicări în rang ontologic" a tragicului; este vorba de o trecere a tragicului de la „periferia conştiinței" la statutul de pol (unul din polii) al acesteia, (şi) în funcție de care ea îşi îndeplineşte menirea în procesul de naştere şi descifrare a sensului.[990]

7.12. Naşterea *Eu*-lui

Avem o legătură strânsă cu ceea ce ne hrăneşte (într-un înțeles extins), spune Lévinas, legătură evidențiabilă prin intermediul dragostei de viață, a plăcerii de a trăi; față de acest domeniu *Eu*-l nu este despărțit, aşa cum este separat Acelaşi de Celălalt, printr-o ruptură (o separare mai exact, care semnifică şi o ruptură dar şi o legare a termenilor într-un raport). Se creează astfel posibilitatea unei legături intime a omului, prin intermediul *Eu*-lui, cu ceea ce am numi „o anumită zonă a ființei" (să-i spunem, cum face Lévinas, non-*Eu*-l). Legătura se face atât printr-o „exterioritatea" a omului identificată ca fiind *Eu*-l, cât şi printr-o „interiorizare" a non-*Eu*-lui. *Eu*-l, deşi aşteptat ca nucleu al omului, ca un centru, realizează o „centrare în afară". Deşi filozoful francez nu foloseşte termenul, am risca folosirea lui *non-unde* pentru a desemna ceva din această ambiguitate a interiorității şi exteriorității. Toate acestea semnifică şi un mod particular de concepere a limitelor omului, ele având în acest caz (cel puțin pe anumite domenii) o situare ciudată, greu decelabilă, uneori fiind chiar anulate ca limite sau păstrând doar caracteristici superficiale a ceea ce se cheamă *limita*. Domeniul lor (este vorba de acel domeniu care se leagă de „alimente") este mai

[990] Putem zări aici imaginea conştiinței ca mediator între corp şi lume.

degrabă un loc de întâlnire decât de separare, mai curând o „punere în comun" a ceea ce este personal (devenind comunitar şi rămânând comunitar în acelaşi timp). Sunt nişte limite inversate, a căror trăsătură caracteristică pare a fi mai degrabă nevoia de exteriorizare, de unire (cu non-*Eu*-l), decât cea de hotărnicire, de delimitare. Din această perspectivă tragicul îşi schimbă cumva înrădăcinarea, apărând, poate, în zona incertitudinii viitorului[991]. Legat de faptul de mânca, ce este potolire a foamei înainte de orice sens, acesta se desfăşoară: „în ambiguitatea a două «interiorități»: cea a «recipientului» cu forme spațiale şi cea a Eului care îl asimilează pe altul în identitatea sa şi se înfăşoară în jurul său"[992]. Egoismul este descris de filozoful francez ca strângerea ghemului, înfăşurare a *Eu*-lui în jurul său, datorată desfătării prilejuită de sensibilitate; abia smulgându-se de aici, rupându-şi pâinea de la gură (deci *în pofida sa*), este posibil *pentru-altul.* „Ţâşnirea sinelui din plăcere"[993] reprezintă o deplasare a demersului de constituire (autoconstituire) a *Sine*-lui de pe calea rațională (pe care o putem întâlni la Sartre) spre cea afectivă.

Demersul lui Lévinas ne justifică introducerea în cauză a afectivității în încercarea de a descrie structura conştiinței, afirmațiile anterioare sugerând că legăturile domeniului afectivității cu celelalte domenii sunt mult mai profunde, putând vorbi chiar de o dimensiune afectivă a conştiinței; „A fi eu înseamnă a exista în asemenea fel încât să fii deja dincolo de ființă, în fericire"[994], spune filozoful francez. Plăcerea (dar şi *Eu*-l) scapă domeniului ființei (avem în vedere legătura strânsă dintre plăcere şi fericire)? Gândindu-ne la un anume înțeles al ființei, respectiv la ființa înțeleasă ca *Orizont*, ca plasă de sensuri ce face posibilă apariția oricărui sens (deci şi a unei ființări) şi luând în considerare ideea că naşterea sensului se originează (şi) în plăcere, putem vorbi de o anterioritate a plăcerii în raport cu ființa, ceea ce ar justifica cumva ideea situării plăcerii (în înțelesul pe care aceasta îl are la Lévinas) în afara ființei.

Eu nu sunt asta[995] reprezintă, în acelaşi timp, un act constitutiv al sinelui (*eu nu sunt asta*, deci ştiu că sunt, chiar dacă apofatic – cu referire la continua constituire) şi un act de separare. Însă, cum obiectul este unul constituit pentru sine (prin intermediul categoriilor eidetice) suntem în situația unei separări în care legătura este păstrată. Astfel, ambiguitatea separării postulată de Lévinas devine, şi din această perspectivă, inteligibilă.

Putem gândi *chipul,* în modalitatea în care el este descris de gânditorul francez, ca intrare în cercul fenomenologic; el este începutul şi posibilitatea sensului: „El nu trebuie explicat, fiindcă

[991] Să fie şi asta una din sursele gândirii, ale conştiinței?
[992] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 158-159.
[993] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 98.
[994] *Ibidem*, p. 99.
[995] Eu nu sunt obiectul perceput – una din accepțiunile neantului care străbate ființa umană la Sartre.

de la el începe orice explicație"[996]. Chipul putem să-l înțelegem ca nucleu de coagulare a identității, ca *Eu;* *Eu*-l este un pol de coagulare (de orientare), este punct de orientare a sensului (într-o mulțime de alte puncte de orientare, de raportări de ranguri diferite). *Eu*-l este sensul mulțimii de sensuri în care ne scăldăm; este orientarea lor, fără de care ele şi-ar pierde consistența (şi-ar pierde sensul). Dacă fiecare gând al nostru n-ar avea ca subînțeles faptul că *el este gândul nostru*, dacă fiecare percepție nu ar fi de fapt o vizare ce conține faptul că ea este vizarea noastră (momentul *thetic* este inclus), credem că sensul ar fi imposibil. Egoismul *Eu*-lui freamătă în afectivitate[997]; altfel spus, afectivitatea ca unul din fundamentele *Eu*-lui. Se simte nevoia stabilirii structurii raportului dintre *Eu* şi conştiință (separate din rațiuni metodologice) pentru a le identifica locul în ansamblul structurii conştiinței, a *hipersferei*.

Lévinas recurge la o reinterpretare a sensibilității, considerând că în sensibilitate *Eu*-l se scufundă în element, se bucură, se desfată: „Această satisfacție a subiectivității, satisfacție trăită pentru ea însăşi, este însăşi «egoitatea» sa, substanțialitatea sa"[998]. Însă subiectul trebuie să se smulgă din această scufundare pentru a fi acelaşi-pentru-altul, adică pentru a da sens (operațiune în care „se dezarticulează nucleul *Eu*-lui"[999]). Sensibilitatea ca vulnerabilitate poate face legătura cu Binele, interpretând vulnerabilitatea în termeni de plăcere-durere; evident, ea este mai mult (şi altceva) decât atât la Lévinas: „Modificarea sensibilității în intenționalitate este motivată de semnificația însăşi a simțirii ca *pentru-altul"*[1000]. Semnificația simțirii ca *pentru-altul* trimite la faptul că orientarea primordială a sensibilității noastre este de a da sens pentru ceea ce simțim, fapt care sugerează că dispunerea ei primordială este în vederea altuia. Putem spune că în atenția filosofului francez sunt două tipuri de sensibilitate: una orientată în a da sens, care poate fi considerată ca fiind (şi)[1001] *pentru-altul* şi alta neorientată[1002], care este legată de *il y a*, şi care ar trimite la acel *dincoace* de ontologic.

---

[996] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 234.
[997] *Ibidem*, p. 113.
[998] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 143.
[999] *Ibidem*, p. 143.
[1000] *Ibidem*, p. 155.
[1001] Dacă avem în vedere „funcționarea" conştiinței doar prin intermediul recursului ei la un sistem de semne, atunci acest „nivel" al sensibilității este cumva şi *pentru-sine*. Evident, esența limbajului trimite întotdeauna la existența Altuia.
[1002] Este un demers pur teoretic, deoarece sensul tare al sensibilității este legat de darea de sens pentru ceea ce simțim. De altfel, ea este o sens-ibilitatea (forțând naşterea acestui prefix), deci intră în esența ei a faptul de a da sens.

7.13. Despre naşterea sensului

Putem gândi filosofia lui Lévinas (şi) ca orientată spre problema sensului: sensurilor posibile în circuitul totalităţii (inevitabil definite circular) le sunt opuse sensurile bazate pe deschiderea dată de Infinit[1003]. Din această perspectivă ne putem întreba dacă avem nevoie de circularitate sau trimiterile pe baza cărora ia naştere sensul se pot sprijini pe infinit? În fond, în discuţie sunt două tipuri de întemeieri ale sensului: pe circularitate (totalitate) şi în deschis (pe infinit). Naşterea sensului prin intermediul circularităţii este gândită de filosoful francez ca fiind legată de ontologie: cercul este închis prin recursul la totalitate, aceasta fiind principala caracteristică a ontologiei: „Prin lumina pe care temporalizarea o produce în sensibil, pe care îl descoperă prin însăşi trecerea sa şi pe care îl strânge laolaltă prin retenţie şi memorie […] cuvântul identifică «acesta *ca* acesta», enunţă idealitatea identicului în diferit. Această identificare constă într-o conferire de sens: «acesta *ca* acela». În sensul lor, fiinţările se arată ca unităţi identice”[1004]. *Acesta ca acela* denotă însăşi esenţa trimiterii, raportarea; în *acesta* este inclus momentul *acesta ca acesta* deci identitatea[1005]. Filozoful francez ne spune: „Rostitul nu este doar un semn sau expresie a unui sens: el proclamă şi consacră acest lucru ca fiind acela”[1006]; de aici rostul său în ansamblul fiinţei: cuvântul dă sens dar şi *înfiinţează* în acelaşi timp. Fiinţa *se iveşte*, inevitabil, în cadrul *rostirii. Este* (ce naşte problema fiinţei) e un sens[1007] care ia naştere nu (numai) prin folosirea izolată a lui *a fi,* ci datorită plasei de sensuri care este limbajul. Cercetarea trebuie să se îndrepte asupra rolului lui *este* în ansamblul limbajului, a modalităţii în care structura limbajului[1008] îl încadrează pe *este* ori, mai bine spus, se structurează pe el. *Este* reprezintă perpetua presupoziţie (a cărei structură tare o constituie prezentificarea) plecând de la care este posibil a gândi ceva (ca *fiind* ori ca modalităţi ale lui *este*). O posibilă definire a sensului: a percepe relaţii în sânul datului; sensul este relaţionare, punere în legătură, raportare. Din perspectiva ontologiei Lévinas afirmă că „Semnificaţia, inteligibilitatea şi spiritul ar rezida în manifestare şi în contemporaneitate, în sinopsie, în prezenţă, în esenţa ce este fenomen, adică în semnificaţia al cărui proces însuşi com-

[1003] Putem spune, preluând o idee a lui Constantin Noica, că este o deschidere bazată pe un închis prealabil în interiorul căruia este posibil sensul.
[1004] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 89.
[1005] Este asemănător coexistenţei momentului *non-thetic* cu cel *thetic* în cazul conştiinţei. Poate fi tot un *reflex* al conştiinţei această identitate *automată*.
[1006] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 90.
[1007] Considerăm că Heidegger are dreptate: ontologia „se ocupă” cu sensul fiinţei; întrebarea asupra fiinţei este de fapt întrebare asupra sensului fiinţei.
[1008] Utilizăm termenul *limbaj* în sensul său larg, ca incluzând orice posibilitate de semnificare.

portă tematizare şi vizibilitate în rostit. Orice dia-cronie radicală – imposibil de a fi adunată într-un întreg – este exclusă din sens"[1009]. În ontologie fiinţările sunt date prin sensul pe care îl au[1010].

Putem vedea o posibilă originare a sensului în raportul pe care Celălalt îl are cu Acelaşi, în tensiunea (nevoia spune Lévinas) care ia naştere între ei: „*Unul-pentru-altul* – adică semnificanţa însăşi a semnificaţiei"[1011]. Din această perspectivă, având în vedere şi cele afirmate anterior, descifrăm două rădăcini ale sensului:

- una subiectivă, născut probabil din tensiunea plăcere-durere ce vine din orientarea organismului către supravieţuire;
- alta exterioară, respectiv relaţia cu Celălalt.

Raportat la gândirea lui Lévinas prima variantă este anulată, înlocuită de atracţia infinitului sau, mai corect, de Dorinţa ce este născută din preaplin, care nu este determinată de nici o nevoie. Simbolul (esenţa) dorinţei care nu e născută din nevoie îl constituie creaţia *ex nihilo*. Libertatea presupune o existenţă ce a ieşit de sub imperiul nevoilor, situată „în afara sistemului care presupune dependenţa"[1012]. Convocarea Aceluiaşi de către Altul este considerată „semnificanţa semnificaţiei sau psihismul Aceluiaşi"[1013].

Filozoful francez consideră că alături de Celălalt în actul de a semnifica intervine şi corpul: „Corpul este o permanentă contestare a privilegiului atribut conştiinţei de a «da sens» la orice"[1014]. Afirmaţia vine în contextul conturării unei dependenţe de aliment care este cumva anterioară donării de sens, care devine condiţie a constituantului. Pe această cale (în această zonă) este afirmată o exterioritate a *Eu*-lui. Credem însă că prin intermediul afectivităţii (ca domeniu al conştiinţei) această exterioritate se regăseşte de fapt în interioritate. Exterioritatea (postulată de Lévinas) participă astfel (mediată de interioritate; mai corect spus, din interioritate) la darea de sens, este co-prezentă în actul donării de sens. Orizontul care face posibil orice sens „conţine" şi toate trimiterile posibile la „conţinutul" exteriorităţii. Toate sensurile (sau aproape toate) au o „regiune" de trimiteri (directe sau implicite) la alimente, avere, dorinţă etc.[1015] În cazul alimentului, pare a spune Lévinas, ceea ce pun în faţa mea, ceea ce constitui, obiectul, îmi este de fapt constituit. Însă a înţelege că îmi este constituit (a sesiza această întoarcere, această răscruce) este posibil doar prin intermediul reprezentării, parcă printr-o întoarcere a întoarcerii. Putem recu-

[1009] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 278.
[1010] *Ibidem*, pp. 92-93.
[1011] *Ibidem*, p. 209.
[1012] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 85.
[1013] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 282.
[1014] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 108.
[1015] Poezia poate fi invocată ca un bun exemplu în acest sens.

noaşte anterioritatea alimentului faţă de donatorul de sens (şi prin asta faţă de donarea de sens). Însă înţelegerea acestei anteriorităţi este tot un sens a cărui posibilitate este condiţionată de orizont, de fundal. „Exterioritatea alimentelor" tocmai justifică intenţionalitatea conştiinţei. Aceasta ar fi fost clătinată dacă am fi postulat un necunoscut (mister) care ar condiţiona donarea de sens, imposibilitatea cunoaşterii lui justificându-i exterioritatea[1016].

Munca este determinată de plăcere, spune filosoful francez; în felul acesta putem considera că la baza conceptului stă ceva din presiunea exercitată dinspre plăcere; orizontul în care îşi capătă sensul conceptul este constituit şi dinspre plăcere (păstrează în el trasee ale acesteia). Ceea ce înseamnă că plăcerea intervine în structurarea orizontului în care ia naştere sensul. Suntem în zona unei „cauzalităţi parţiale", a uneia din influenţele existente la constituirea orizontului. Sugestia ar fi că este vorba de mai multe „mecanisme"[1017] ce funcţionează simultan, fără a putea indica ceva de genul „contribuţiei fiecăruia". Determinarea naşterii sensului şi dinspre plăcere modifică cumva şi problema *telos*-ului (şi chiar a sensului existenţei umane).

Conştiinţa este una centrată[1018] pe *Eu*; deplasarea centrului spre Celălalt („recurgerea" la limbaj în gândire reprezintă o astfel de deplasare) o sustrage cumva statutului clasic de conştiinţă. În această ipoteză rămâne de văzut care ar putea fi relaţia dintre centrul conştiinţei (un centru aspaţial; ori fiind ca în model *hipersferei*: oarecum peste tot) şi tragic. Luăm în considerare ideea că orice tragic este posibil doar ca o periclitare (o afectare posibilă) a *Eu*-lui. În acelaşi timp centrul poate fi înţeles ca un pol de orientare a conştiinţei, unul ce dă direcţie oricărei vizări (inclusiv a celor „interne"); polul de orientare trebuie înţeles şi din perspectiva naşterii sensului, a posibilităţii lui. În această variantă recurgem la o „spaţializare" a descrierii naşterii sensului; în cadrul acestui „spaţiu" îl putem întâlni întotdeauna şi pe Celălalt, evidenţiindu-i rolul în naşterea sensului[1019]. Ideea de „centru al conştiinţei" ridică câteva probleme în ceea ce priveşte raportarea lui la modelul plastic al *hipersferei*, poate o relansare (o reorientare) a acesteia pe o altă direcţie (spre exemplu, *Eu*-l situându-se în acelaşi timp *în* şi *în afara* - poate într-o altă dimensiune – *hipersferei*; fiind ca o structură ce o împânzeşte, ceea ce conduce la ideea unei ubicuităţi a centrului).

[1016] În acest sens *lucrul în sine* kantian credem că ar putea crea anumite dificultăţi.
[1017] Folosire termenilor de genul *structură, mecanism, funcţie* etc. ne închide, fără voia noastră, în universul de discurs (în orizontul) pe care acestea cuvinte îl deschid. Deoarece ele sunt foarte apropiate de sensul dorit de noi, fără însă a-i corespunde în totalitate, deseori le amintim punându-le între ghilimele pentru a le indica statutul provizoriu, pentru a arăta că le-am smuls cumva din contextul ontic căruia îi aparţineau, forjându-le înspre o nouă expresie.
[1018] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 180.
[1019] Avem în vedere aici perspectiva lui Lévinas.

Celulele (elementele) sociale identificate (tată, fiu, familie, națiune)[1020] ca fiind esențiale în raport cu ființa (vedem ființa ca legată de evoluția omului, de istorie, după modelul heideggerian) sunt în același timp elemente importante și în existența limbii, deci a Sensului, a conturării și menținerii orizontului de sens. A da sens sensibilității (și a-l comunica) este ca o dăruire a pâinii pe care o mănânci, spune Lévinas, sensul fiind pâinea conștiinței. Faptul de-a da semn, de a semnifica (esențial conștiinței) îl are în vedere întotdeauna pe Celălalt (chiar dacă putem bănui că Celălalt cuprinde și alteritatea sinelui). A semnifica înseamnă *a indica*; a indica implică pe cel căruia îi facem semn, îi indicăm[1021]: „«Semnificația» structurată ca unul-pentru-altul se expune aici independent și de finalitatea ontologică și de funcționalismului matematic care, în marea tradiție a filosofiei occidentale, furnizează normele inteligibilității și ale sensului. A avea un sens înseamnă a fi mijlocul unui scop"[1022]. Întrebarea este dacă nu redăm structura conștiinței din aceleași perspective, respectiv finalitate[1023], funcționalism și scop? Dacă este așa aceasta semnifică faptul că ne situăm cu discursul în ontologic.

Lévinas pare că dorește să circumscrie domeniul meta-sensului, a acelui *ceva* care face sensul posibil, care-i deschide posibilitatea de-a fi lansându-i totodată și orientările, fără ca ele să fie totuși pre-definite. Domeniul vizat de el este transcendentalul sensului. Și acesta este subiectul ca *Sine* ce este non-coincidență cu sine, ca sine-pentru-altul, ca responsabilitate de dinainte de orice libertate.

Limbajul mediază și relația conștiinței cu corpul, dincolo de o raportare directă, de o interioritate; aceasta trimite la un *dincoace* în care limbajul încă nu a intervenit, desfășurându-se astfel o relație imediată; la această zonă încearcă să ajungă, spre exemplu, yoghinii pentru a-și controla propriul corp. De altfel ea este ținta mai multor „tehnici". Când ne ascultă bătăile inimii, spre exemplu, vrem de fapt să le „simțim" (poate că pentru acest raport nemediat al conștiinței cu corpul „a simți" nu exprimă în mod adecvat realitatea), să le auzim ca un sunet printre alte sunete (în sens restrâns și printre alte bătăi de inimă), să le raportăm, să le introducem în „lanțul de relații și raportări" care constituie cunoaștere. Prin vizarea lor[1024] le smulgem din modul lor propriu de-a fi (care înseamnă a fi deja în fluxul raportărilor, a-l avea pe *este* plus încă ceva; deci a fi într-un

[1020] E. Lévinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iași, 1999, p. 251.
[1021] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 139.
[1022] *Ibidem*, p. 203.
[1023] Tragicul îl privim într-o mare măsură din perspectiva finalității, prin intermediul rostului său în ansamblul conștiinței.
[1024] Care înseamnă într-un fel, în prima ei fază, o pregătire pentru raportare; venim spre obiect cu anumite tipuri de raportări deja pregătite, iar altele pot oricând intra în joc; însă nu oricare).

anume fel, acesta fiind unul din elementele esențiale ale ființei) şi le lansăm potrivit posibilităților proprii de cunoaştere (ceea ce înseamnă a le pune în contextul de lume).

7.14. Rostirea şi Rostitul

E. Lévinas încearcă prin intermediul limbajului să depăşească „suprafața" la nivelul căreia ne situează limbajul, dorind parcă să treacă dincolo de scopul său utilitar (şi în sens metafizic). Spre exemplu, subsumarea diversității în concept (strângerea-laolaltă), necesară gândirii pentru a putea opera cu elemente disparate, este „spartă" pentru a afla ce se află dincolo de ea; spargerea (teoretică, temporară) este una intenționlală, orientată de dorința de a identifica în „spatele" ei Rostirea, un *dincolo* de ontologie. Pe această cale filozoful caută Rostirea ce vine de dinainte de Rostit[1025]. Intuițiile privind un *dincolo de limbaj* (înțeles în coincidența lui cu ființa) se sprijină pe „golurile" (trimiterile către *dincolo*) pe care filosoful francez le identifică în cadrul limbajului: „Efortul de a face ca verbele să aibă funcția de semne presupune în chip naiv, ca fiind originară, împărțirea ființărilor în substanță, pe de o parte, şi în evenimente, pe de altă parte; în static şi în dinamic"[1026]. Suntem aici în sfera presupozițiilor metafizice care ar putea sta la baza limbii noastre, un teritoriu demn de cercetat ce poate să indice închiderea într-un sistem metafizic spre care ne împinge situarea într-o limbă; putem s-o considerăm parte a datului şi, prin asta, *o limită metafizică* în vecinătatea căreia ia naştere o formă specială a tragicului; încercarea de a depăşi limitările impuse gândirii de limbaj (un exemplu îl constituie Heidegger) dă naştere unui tragic ce l-am putea numi *metafizic* (spre exemplu Nietzsche).

Putem identifica Rostitul (deja-rostitul) cu totalitatea unei limbi, ce poate fi definită, spre exemplu, prin intermediul unui dicționar explicativ. Orice limbă, ca deja formată (deci rostită), „include" în ea un înțeles al ființei (îl are fixat), sens care trimite şi către o anumită imobilizare, „fotografiere" a ființei. Ori, dată fiind legătura strânsă dintre ființă şi timp, deja-rostitul (Rostitul) este un „mai puțin" decât Rostirea (care include cumva şi „evenimentele lingvistice" viitoare). Non-indiferența (subiectului) văzută ca unul din elementele Rostirii[1027]; non-tematizarea constituie un alt element. Rostirea este demonstrată, spre exemplu, de faptul că subiectivitatea este ire-

[1025] De dinainte de limbaj, înțeles ca închegare în cuvinte ce dă seama (include) de o ontologie căreia îi cade captiv în același timp. Presupoziția lui Lévinas (preluată de la Heidegger) este cea a existenței unei unități între limbă şi ființă (mai exact între limbă şi sensul ființei), fiecare limbă desemnând (incluzând) un posibil ontologic şi limitând gândirea în granițele ontologiei în care (alături de care) s-a format. Cum, iarăşi, este vorba despre limite, ne vedem nevoiți să gândim un domeniu al tragicului în „jurul" lor.

[1026] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 98.

[1027] Idee ce nu înseamnă că Rostirea ar avea o structură compusă (aceasta ar însemna o ontologizare a ei); ea este în afara oricărei descrieri structurale, motiv pentru care Lévinas recurge la apofatism.

ductibilă la esență; deci este greu exprimabilă (sau chiar imposibil) în termenii ontologiei, ca temă[1028].

Non-locul pe care-l are continuu în atenție Lévinas, Rostirea, este deschis cumva de subiectivitate. O formă de identificare a lui o reprezintă deschiderea Aceluiaşi către Celălalt, deschidere care îşi are temeiul în alteritatea Aceluiaşi. O altă posibilitate de identificare ne-o dă Rostirea (ca diferită de Rostit) ce reprezintă posibilitatea ca ceva să fie spus; această posibilitate o putem zări şi în relațiile dintre Acelaşi şi Celălalt (ce includ cumva şi elementul de alteritate a Aceluiaşi) fără de care ar fi imposibilă orice rostire. În relația „celor doi" (ce poate include şi terțul), care este socială (adevărul fiind identic cu eticul), stă posibilitatea oricărei rostiri, a Rostirii.[1029] Rostirea vine din subiect şi de undeva din afara lui în acelaşi timp. Remarcăm faptul că această perspectivă pune problema limitelor într-un mod aparte.

Vorbirea, ca rostit, este considerată de Lévinas posterioară Rostirii: „Înaintea oricărei receptivități, un *deja rostit* de dinaintea limbilor expune experiența sau, în toate sensurile termenului, o semnifică (o propune şi o consacră), oferindu-le limbilor istorice vorbite de popoare un loc care să le permită să se orientez şi să polarizeze, după bunul lor plac, diversitatea a ceea ce este tematizat"[1030]. Acest *de dinaintea limbilor* p,oate fi înțeles atât prin legătura sa cu Creația, cu infinitul, cât şi altfel decât în ordine istorică[1031] din perspectiva temporalității proprii individului (fiind, poate, transcendentalul rostirii). Sugestia lui gânditorului francez e că discursul despre ființă începe „mai târziu" (nu în sensul unei ordini temporale), e structurat în zona sensului, scăpându-i însă o zonă (acel *dincoace*) în care ia naştere posibilitatea sensului (Rostirea, ce are un înțeles de primordialitatea în fața sensului pe care-l precede). În această zonă a ființei (în ontologic) este organizat orice discurs posibil, dând seama (exprimând) conform legităților proprii acestei regiuni: „discursul […] divulgă şi profanează indicibilul, printr-un abuz de limbaj"[1032]. Indicibilul este un concept problematic ce poate să sugereze ceea ce poate fi indicat prin discurs dar şi altfel decât prin discurs. Aceasta l-ar situa ca o categorie aparte, în afara ființei (într-o zonă a posibilului mai degrabă) în condițiile în care legăm ființa de rostit, de semnificație (ca existență şi nu ca fiind potențială); el pare a fi mai cuprinzător decât ființa: „Corelarea dintre rostire şi rostit, adică subordonarea rostirii față de rostit, față de sistemul lingvistic şi de ontologie, este prețul pe

[1028] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, nota, p. 55.
[1029] Având în vedere întemeierea subiectivității pe Infinit, temeiul Rostirii trebuie căutat şi în altă parte, în ceea ce întemeiază subiectivitatea.
[1030] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 91.
[1031] Nu excludem totuşi şi această interpretare.
[1032] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, nota, p. 67.

care îl cere manifestarea”[1033]. Lévinas consideră că rostirea (ca pre-originară) este înrădăcinată în relația cu celălalt (care înseamnă în acelaşi timp responsabilitate pentru celălalt). În felul acesta *locul* rostirii este situat cumva în afara sistemului lingvistic (limbii), anterior lui; rostirea vine ca o cerință firească a legăturii cu Celălalt. Putem vorbi aici de transcendență, cel puțin în sensul că rostirea transcende rostitul, limbajul. Inversarea ordinii, prinderea rostirii de către rostit, este specifică ontologiei, consideră filosoful francez. Rostirea este *dincoace* de discursiv făcându-l totuşi posibil; este o „vehiculare” a sensului (o apariție) în afara discursivului, în afara tematizării: „Rostitul – cuvântul – nu este doar un semn al unui sens, nici doar o *expresie* a unui sens […] – cuvântul proclamă şi consacră totodată o identificare a acestuia cu acela în *deja rostit*”[1034]. Cuvântul, deci, nu doar constată relații, ci le proclamă, le încheagă; am putea spune chiar că, într-un fel, constituie ființa. Rostirea este zicere – ca tendință de a spune, o orientare înspre exprimare care vine de dincolo de orice dorință de expresie, dintr-un prea plin; aproape un sens pe cale de a se naşte, ce nu şi-a căpătat încă conturul (trimiterile) dar al cărui miez se întrezăreşte.

7.15. Limita şi naşterea tragicului

Limbajul presupune separarea (existenței unei limite dar, paradoxal, aceasta având un sens pozitiv; E. Lévinas va folosi termenul de *etică*) Aceluiaşi de Celălalt, separare ce înseamnă nu impunerea unei limite, ci descoperirea ei, ea având rolul de a trasa conturul Aceluiaşi dar şi de a-l *lăsa să fie* (gnoseologic, etic, ontologic şi metafizic în acelaşi timp). Este o limită ce mai degrabă delimitează decât limitează, un hotar care dă contur (formă) Aceluiaşi. Existența acestui hotar, acestei separări, face posibil limbajul (şi discursul) care (ca un recul) constituie unul din fundamentele Aceluiaşi. Suntem aşadar în prezența unei limite esențiale, pozitive am fi tentați să spunem, ce trece de la îngrădirea libertății la naşterea ei. Gânditorul francez consideră că „Heidegger pune dinainte acest fundal al ființei ca orizont pe care apare orice ființare, ca şi cum orizontul şi ideea de limită pe care o presupune şi care e proprie vederii ar fi țesătura ultimă a relației”[1035]. Dacă orizontul constituie o limită (e drept, aici este vorba de relația cu ființa) trebuie să luăm în considerare naşterea domeniului tragicului (pare un „tragic intelectual”) în vecinătatea acestei limite. Mai întâi limita dintre orizontul subiectiv şi cel obiectiv; tendința de depăşire a acestei limite este proprie efortului intelectual; ea este o limită atipică, ce se cere depăşită, o limi-

[1033] *Ibidem*, p. 31.
[1034] *Ibidem*, p. 93.
[1035] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 50.

tă ce are o deschidere mai mare (decât celelalte, poate) pentru depăşirea ei; în acelaşi timp ea intră în categoria limitelor veşnice, care oricât de mult vor fi depăşite, nu este posibilă disoluţia lor definitivă, deoarece asta ar însemna coincidenţa omului cu lumea. Apoi, în cauză poate fi introdusă limita postulată de filosoful francez ca existând între orizont (aici are sensul obiectiv) şi Altul; în acest caz este vorba de un „tragism filosofic" ce ar exprima dorinţa de a accede către Celălalt prin intermediul raportului faţă-către-faţă, pentru a-i asculta rostirea, discursul. Cum acest raport între Acelaşi şi Celălalt (ca raport definitiv pentru metafizică) este postulat de Lévinas, rămâne a desluşi caracteristicile tragicului antrenat de el. Unul din sensurile acestui timp de limită este sugerat prin intermediul diferenţei dintre scriere şi totalitate, unde scrierea aduce cu ea anumite limite în înţelegerea cuvântului (orizontul lectorului fiind limita) iar exprimarea orală este „discurs viu şi însufleţit"[1036] ce este capabil să-şi apere singurul sensul. Este indicată aici limita dar şi calea de depăşire a ei[1037].

A te măsura cu perfecţiunea infinitului[1038] ţine de domeniul eticii, consideră Lévinas; înseamnă a-ţi desemna o limită perpetuă, a te vedea veşnic limitat (în libertatea ta). Autorul instituie în acest fel un temei al limitei (al unei limite mai exact; sau a „operaţiunii" de limitare în ansamblul ei deoarece, odată cu raportarea la infinit – ca etică – tot sistemul de limite îşi schimbă structura; etica este un sistem de limite asumat; sau impus) în infinit stabilind astfel o persistenţă a acestei limite. Ceea ce implică în acelaşi timp o perpetuare ilimitată a tragicului: „Indeterminarea absolută a lui *se găseşte (il y a)* – a unei existări fără existenţi – este o negare neîncetată, la un grad infinit şi, în consecinţă, o limitare infinită"[1039]. Limita pe care o constituie *se găseşte* este una cumva transcendentală (a transcendentalului); este limita acelui *dinainte de noi* (numit de Lévinas *dincolo*) care este în acelaşi timp şi *noi*, cu care suntem într-o relaţie de ambiguitate, înainte (fără a viza o ordine temporală deoarece aici *înainte* semnifică cumva şi *în acelaşi timp*) de apariţia interiorităţii. Coexistenţa cu *se găseşte*[1040] este una perpetuă ce indică o continuă limită ce „ne pândeşte", ce ne presează. A cădea la nivelul naturii, contopirea cu ea, constituie o veşnică tentaţie către care ne îndreaptă corpul nostru (care este simultan noi şi transcendental nouă). Dacă ne situăm în perspectiva postulată de Lévinas faţă de *se găseşte* putem spune că interioritatea (şi, deci, veşnica ei construcţie) este situare în proximitatea limitei şi luptă împotriva acestei limitări; străduinţa de a ne opune acestei limite, pe care o gândim ca exercitând o presiune asupra interio-

[1036] *Ibidem*, p. 55.
[1037] Poate în drumul de până la depăşirea limitei trebuie să căutăm tragicul.
[1038] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 65.
[1039] *Ibidem*, p. 253.
[1040] Un fel de impersonalizare a impersonalului *se*, de extindere a lui de la nivelul social (a faptului-de-a-fi-în-lume) la natură.

rității, ca o tensiune ce vrea să-i limiteze continuu „spațiul de joc", este ceea ce îndeobște numim „bogăția vieții interioare" (sau psihism, cum spune filosoful francez), profunzimea psihică. Dintr-o anume perspectivă acesta este *Eu*-l; ceea ce înseamnă că lupta împotriva acestor limite putem să o numim *egoism.* Această limită are un statut particular[1041]: este o limită pe care *o punem*[1042] între *noi* şi *se găseşte*. Este o limită care ne eliberează către sine (în mod continuu); o limită pentru menținerea căreia luptăm; a cărei mişcare este mai degrabă în sens invers, de dispariție decât de copleşire a noastră. Importanța ei este dată atât de faptul că trasează un hotar (ne *hotărăşte*, în termenii lui G. Liceanu), deci ne dă conturul (forma), ne scoate din *a*-morf (în vecinătatea lui *il y a* pericolul amorfului este mare), cât şi de faptul că ne apără din exterior, ne separă de ceea ce ne pândeşte.

7.16. Moartea ca neant

Două perspective asupra morții au dominat filosofia, consideră filosoful francez: „În întreaga tradiție filosofică şi religioasă, moartea se interpretează fie ca o trecere către neant, fie ca o existență diferită, prelungindu-se într-un nou decor"[1043]. Această afirmație schițează contextul necesar pentru introducerea în discuție a unui alt fel de a gândi moartea, în afara acestor alternative, gândind posibilitatea unei a treia variante. Posibilitatea morții ca neant şi cea a vieții după moarte, înțeleasă ca un *altfel de-a fi*, sunt deschise de perspectiva profund ontologică în care ne situăm. Pentru Lévinas „manifestarea" primordială a propriei morți este dată de teamă[1044]. Numai că angoasa redă într-un mod mai adecvat ceea ce simțim în fața morții; acest *a simți* are aceeaşi natură cu tragicul: implică sensul şi simțirea[1045] în acelaşi timp într-o măsură greu de diferențiat. Ceea ce ne trimite la un anumit tip de legături între sens şi sensibilitate în care putem vorbi de influențe reciproce: „Moartea mă amenință de dincolo. Necunoscutul care mă înspăimântă, tăcerea spațiilor infinite care mă îngrozeşte vin de la Altul, iar această alteritate, tocmai fiindcă e absolută, mă atinge cu rea intenție sau într-o judecată de dreptate"[1046]. Gânditorul francez arată astfel că moartea este o trimitere către *dincolo*, către Altul, către transcendență; ea ne indică transcendența (transcendența este aici cauza propriei morți, a morții în general). Putem spune că şi tra-

[1041] De fapt fiecare limită este una particulară, ce poate fi definită prin caracteristici proprii.
[1042] Deci de care avem nevoie. Acest *punem* nu este într-o primă etapă rodul unei voințe, ci mai degrabă al unei condiționări.
[1043] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 205.
[1044] *Ibidem*, p. 206.
[1045] Putem vorbi de *simțire* şi în sensul unei anticipări a unei trăiri.
[1046] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 206.

gicul (nu numai când survine „pe marginea morții") are acest rol, trimite către transcendență, tot din dorința de a-i da un sens care-l depășește.

Filosoful francez analizează relația morții cu neantul: „Acest neant e un interval dincolo de care stă o voință ostilă"[1047]. Dacă gândim neantul ca interval în acest caz el „se suprapune" peste transcendență. Moartea ca neant presupune intenția de neantizare, dorința cuiva pentru a face pe altcineva să dispară; ca şi cum moartea survenită firesc (ca sfârşit inevitabil) este scoasă din sfera neantului prin lipsa unei intenții (de aneantizare); ceea ce ar echivala neantul cu neatizarea. Nimic greşit aici dacă gândim totul dintr-o perspectivă sartriana, atât ființa cât şi neantul fiind înțelese ca „atitudini" (fundamentale) ale conştiinței. Lévinas indică faptul că tragicul poate lua naştere şi din angoasa în fața neantului: „dialectica ființei şi a neantului, înlăuntrul *Esenței*, înseamnă angoasă în fața neantului, luptă pentru existență. Din această ironie a esenței provin, probabil, comedia, tragedia şi consolările eshatologice care marchează istoria spirituală a Occidentului"[1048]. Filozoful francez înțelege în acest loc tragedia ca apărând „pe marginea" neantului, din perspectiva amenințării pe care acesta o exercită asupra ființei. Se observă şi alăturarea a trei elemente ce pot fi înțelese ca importante din această perspectivă: tragedia, comedia (acestea două mai apar împreună) şi consolările eshatologice (probabil creştinismul). În deschiderea posibilității tragicului, morții i se adaugă existența: „Nici o ieşire din dilemă, nici o ieşire din *Esență*: angoasei în fața morții i se adaugă oroarea de fatalitate, de necontenita rumoare a existenței anonime – oribila eternitate din adâncul *Esenței*"[1049]; ceea ce ar conduce la conturarea existenței ca tragică. Nu acesta este însă intenția autorului, tragicul fiind doar o perspectivă asupra existenței şi nu „imaginea" ei totală. Timpul intervine în relația cu propria moarte (cel mai adesea sub forma unui „încă nu"): „A fi conştient înseamnă a avea timp. Nu a depăşi prezentul, anticipând şi grăbind viitorul, ci a lua o distanță față de prezent: a se raporta la ființă, ca la o ființă care vine (*a venir*), a păstra o distanță față de ființă şi totuşi a suporta deja îmbrățişarea sa"[1050]. Omul îşi dă timp; înțelegerea pe care o are asupra existenței sale este modulată de acest *a avea timp*. Acest timp pe care şi-l acordă coincide cu o anumită distanță pe care el o ia față de ființă (în sensul că nu mai suportă acele efecte care l-ar putea afecta, de genul morții): „Situația privilegiată în care răul întotdeauna viitor devine prezent – limita conştiinței – se atinge în suferința numită fizică. În ea suntem zdrobiți de ființă"[1051]. Într-un fel, suferința ne anulează timpul pe care ni-l dăm; nu mai

[1047] *Ibidem*, p. 208.
[1048] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 350-351.
[1049] *Ibidem*, p. 351.
[1050] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 210.
[1051] *Ibidem*, p. 210.

avem timp, ori timpul pe care îl mai avem (pe care ni-l mai dăm) are o altă structură. Totodată, în suferință simțim că ființa ne copleşeşte. Durerea se constituie astfel ca o limitare pe care o îndurăm şi care îşi trage sensul din vecinătatea morții; durerea reprezintă şi una din modalitățile posibile (totuşi cea mai des întâlnită) de trăire a limitei. Durerea trăită în preajma limitei îşi împrumută sensul din zona durerii ca suferință fizică, despre care spuneam că reprezintă o copleşire a noastră de către ființă.[1052]

Filosoful francez încearcă să traseze prin filosofia sa contururile transcendenței plecând de la postura limbajului teologic: „limbajul teologic distruge situația religioasă a transcendenței. Infinitul se «prezintă» an-arhic; tematizarea nu face decât să piardă anarhia, care este singura prin care poate fi acreditat Infinitul. Limbajul despre Dumnezeu sună fals sau devine mistic, adică nu poate fi niciodată luat ca atare"[1053]. Ceea ce ne îndreptățeşte să vorbim de *apofatism* în cazul filosofiei lui Lévinas (un apofatism inconsecvent cu sine însuşi, ce recurge la limbaj pentru a se exprima). Locul pe care îl deține Infinitul în ansamblul filosofiei sale conduce la ideea existenței în cadrul acesteia a unor premise religioase (legate de posibilitatea rostirii divinității). Discursul filosofului este, în mod implicit şi explicit, un discurs despre posibilitatea (sau imposibilitatea) rostirii lui Dumnezeu.

Ruptura marcată de *ipostas*[1054] reprezintă, credem, o ieşire de sub imperiul lui *il y a*, o asumare de sine a subiectului ca ego, ca diferențiat de această ființă amorfă (existență anonimă). Această ruptură poate fi privită şi ca un moment tragic (chiar dacă nu suntem siguri că ele coincid temporal, putem s-o sugerăm ca fiind marcată de primul strigăt al nou-născutului); sau ca inaugurând posibilitatea tragicului (de unde putem deduce că existența tragicului implică existența conştiinței de sine, a subiectivității deci) ca deschizând intervalul (delimitat temporal de temporalitatea propriei existențe şi spațial de înspațierea proprie, nu spunem *spațialitatea propriului corp* deoarece aceasta ar coincide cu spațialitatea existenței[1055]) posibilului tragicului.

Una din problemele libertății: o gândim ca începând abia din momentul apariției noastre, ca şi cum totul ar fi depins şi depinde de alegerea noastră. De aceea, a gândi libertatea în interiorul limitelor (ținând cont de determinații) reprezintă unicul mod în care libertatea poate fi pusă ca problemă. Numai că a gândi libertatea în aceşti termeni, deci ținând cont de limite, anulează cumva posibilitățile identificării urmelor infinitului deoarece acestea sunt situate în acelaşi regis-

[1052] În acest caz nu trebuie să înțelegem ființa ca survenind de undeva din exterior, ca fiind exterioară, ci, mai degrabă, ca interioritate (însă acea interioritate exterioară, specifică omului).
[1053] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, nota 25, p. 252.
[1054] A se vedea înțelesul pe care acest termen îl capătă la Lévinas.
[1055] A se vedea în acest sens şi M. Mereau-Ponty.

tru (în aceeaşi zonă) cu presimţirea unei libertăţi ce depăşeşte determinaţiile. Din această perspectivă putem considera că Lévinas foloseşte o dublă măsură.

Psihismul este gândit de filosoful francez ca născut din disputa cu ceea ce este străin (este Altul) în noi. În relaţia pe care o avem cu ceea ce „ne locuieşte" (cu determinaţiile; sau cu o anumită parte a lor) ia naştere, poate, conştiinţa, ori cel puţin viaţa psihică, după cum spune filosoful francez. Acest Altul din mine este totodată urma Infinitului. Disputa poate fi generatoare de tragic; în acest caz tragicul îşi găseşte sursa chiar în individ, în modul său de-a fi. Întrebarea ce-şi caută soluţia este dacă, în cazul lui Lévinas (a filosofiei sale) tragicul trebuie căutat numai în ontologic sau îi pot fi zărite originile *dincolo*? Credem că tragicul apare tocmai ca eşecul încercării de a unifica diferitele regiuni ontologice.

Modul în care omul se înţelege pe sine prin perspectiva esenţei sale este unul centrat pe *ego* (ego-ist), ceea ce conduce la războiul dintre sine şi ceilalţi. Miza este conceperea unui sine care este în acelaşi timp (armonizat cu) celălalt (format, centrat în funcţie de Celălalt). Regândirea sinelui pe această linie conduce la „spargerea"[1056] a numeroase domenii ale tragicului deoarece implică o reconsiderare (o reaşezare) a limitelor. Războiul este înrădăcinat în modul în care omul îşi înţelege esenţa. Dacă prin intermediul esenţei (deci a fiinţei, Lévinas indicând legătura dintre fiinţă şi esenţă: „*esenţa* exprimă *fiinţa* diferită de *fiinţare*"[1057]) se ajunge la război, atunci pacea este *un altfel decât a fi*. Din perspectiva tragicului putem vedea războiul ca o bogată sursă de tragic; războiul fiind aici o problemă de limitare şi delimitare a existenţelor.

7.17. Naşterea tragicului

Din perspectiva filosofiei lui Emmanuel Lévinas considerăm că tragicul se poate naşte în *distanţa* (diferenţa, nesuprapunerea) dintre Rostire şi Rostit; el presupune disonanţa dintre aşteptările subiectului (ce pot fi gândite şi ca proto-sensuri, ca intenţii de semnificare ce ţin de Rostire) şi ceea ce este ontologic, Rostit. În felul acesta, tragicul constituie o cale către dezvăluirea lui *dincoace* şi a lui *dincolo* în acelaşi timp. Tragicul este determinat de încercarea de a unifica ceea ce este neunificabil; rostitul a „prins" în el şi ceea ce nu poate „ţine". Ne putem întreba care este raportul dintre tragicul înţeles din perspectiva *peratologiei* şi tragicul privit ca smulgere din lume (din Univers)? Putem vorbi de tragicul ca eşec al unei unificări aşteptate, ca lipsă a coeziunii, ca

[1056] Analogia cu un balon este intenţionată, dorind prin asta să sugerăm fragilitatea structurii fiecărui domeniu al tragicului (am indicat în *Structura conştiinţei* termenul de *surfactant* ca fiind o bună metaforă pentru ceea ce considerăm a fi un *domeniu al tragicului*).
[1057] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 17.

ratare a trimiterilor; ceea ce declanşează trăirea tragică este „ieşirea din unitate", izolarea momentană a persoanei de universalitatea în care se odihnea, de armonia totalizatoare[1058]; altfel spus, scoaterea în afara ființei. Aşadar, tragicul este o smulgerea temporară a persoanei în afara ființei, ori anticiparea unei astfel de smulgeri (angoasa în fața morții ca sursă a tragicului). Tragicul ca smulgere din Sens, din vecinătatea sa; lipsa de sens reprezintă şi absurdul. Absurdul este deci o ilustrare a acestui mod de a înțelege tragicului, a acestui strat ontologic în care el apare.

Disputa cu limitele poate fi gândită şi din perspectiva unei non-identități a sinelui, unei căutări a propriei identități (care ar forța limitele întru găsirea tiparului propriu, a hotarelor destinate). În această variantă tragicul trebuie gândit din perspectiva procesului de găsire (sau de regăsire, pornind de la „nu s-ar căuta pe sine dacă nu s-ar fi găsit în prealabil") a *Sine*-lui, de stabilire a identității plecând, poate, de la o anticipare de sine.

Două nivele de discurs sunt posibile în abordarea tragicului: cel metafizic, în baza căruia putem vorbi de o întemeiere şi de o esență a tragicului (nivelul ontologic; sau pre-ontologic în cazul lui Lévinas), şi cel al lumii (ontic i-am spune în primă instanță) în care tragicul poate să apară. Din punct de vedere teoretic trebuie pornit de la nivelul în care tragicul „este vizibil".[1059] Tragicul îşi are sursa sa esențială în suferința omului: „Suferința, în acelaşi timp, disperă, fiindcă e legată de ființă, însă iubeşte ființa de care e legată. Imposibilitatea de a ieşi din viață. Ce tragedie! Ce comedie!"[1060].

Accentuând ideea de separare a subiectului de Altul (care desemnează, generic vorbind, ceea ce înțelegem prin „obiect de cunoscut") se iveşte o dez-limitare a subiectului, acesta trebuind să-şi extragă ființa din sine şi nu din frontierele sale, nu din definiția sa, să existe independent, să nu depindă nici de relații care indică poziția sa în ființă şi nici de recunoaşterea Celuilalt. Această extragere a ființei din sine, ivită pe fondul unei argumentări a rolului psihismului, modifică înțelegerea limitelor şi prin asta a domeniului tragicului într-atât încât se pune chiar problema unei repoziționări (redefiniri) a tragicului în contextul gândirii lui E. Lévinas.

Filozoful francez aminteşte o poveste a lui Tolstoi în care cineva aflat pe patul de moarte îşi comandă cizme pentru următorii 25 de ani: „prin această imagine, vedem că ceea ce este comic este în egală măsură tragic şi că acelaşi om poate fi deopotrivă un personaj tragic şi unul comic"[1061]; în acest caz putem spune că tragicul ar ține mai curând de angajarea în ființă. Lévinas

[1058] Forma concretă o reprezintă scoaterea persoanei în afara lumii, în afara norma-lității ca fiind a-normală (deci fără normă; norma – ca *nomos,* ca lege - *fiind* una unificatoare).
[1059] Ideea e apropiată de „întruparea conştiinței în stat" la Hegel.
[1060] *Ibidem*, p. 123.
[1061] E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 268.

vorbeşte de tragi-comedie care, credem, exprimă raportarea la ambele planuri (regiuni) în acelaşi timp, respectiv tragicul trebuie raportat la planul ontologic iar comicul raportat la acel „dincolo".

Vorbind despre sinucidere filosoful francez spune: „Sinuciderea e tragică, fiindcă moartea nu aduce soluții tuturor problemelor pe care naşterea le-a prilejuit, neputincioasă să umilească valorile pământului"[1062]. E o răsturnare a interpretărilor curente: nu lipsirea de viață constituie esența tragicului în această variantă, ci inutilitatea ei, dată de faptul că moartea nu este soluția. În acelaşi timp, este un frumos argument împotriva sinuciderii ce poate fi alăturat cu modul în care îşi pune problema sinuciderii Camus. Totodată Lévinas ne spune: „Caracterul tragic al sinuciderii şi al sacrificiului atestă caracterul radical al dragostei de viață"[1063]. Forțând, am putea spune că tragicul (raportat la sinucidere, şi poate nu numai) dovedeşte implicit dragostea de viață[1064]. Referindu-se la recursul pe care-l face Descartes la infinit pentru a concepe finitudinea *cogito*-ului (raport din care se naşte şi îndoiala) filozoful spune: „Această finitudine nu ar putea să fie determinată, ca în filozofia modernă, fără recursul la infinit, plecându-se doar de la mortalitatea subiectului"[1065]. Însă recursul la mortalitatea[1066] subiectului îşi capătă sensul tare abia prin raportarea la infinit, respectiv la infinitul timpului; moartea e o lipsă a infinității, deci este finitudine. Din această perspectivă putem vorbi de tragicul născut în raport cu infinitul (e una din ipostazele posibile ale tragicului), ca o conştientizare a propriei finitudini, a infinitului care nu suntem (avem aici în vedere şi perspectiva Dorinței de infinit postulată de Lévinas). Tot din perspectiva infinitului poate fi înțeleasă şi următoarea frază: „din cauza prezenței în fața chipului Celuilalt, omul nu se lasă înşelat de triumful său glorios de ființă vie şi, distinct de animal, poate cunoaşte diferența între ființă şi fenomen, îşi poate recunoaşte fenomenalitatea, deficiența plenitudinii sale, deficiență de neconvertit în nevoi şi care, dincolo de plenitudine şi vid, nu ar putea să se remedieze"[1067]. Aceasta ar fi presimțirea infinitului, chemarea Altuia, a transcendenței. Neîmplinirea de care aminteşte Lévinas poate să constituie un fond pentru tragic (poate pentru ceea ce am denumit „tragicul metafizic"; ori „meta-ontologic"; sau „ante-ontologic" – cu sensul *înainte de*). El aduce o răsturnare a interpretării ontologiei ce ne determină să ne gândim la „tragicul ontologiei" sau la

[1062] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 123.
[1063] *Ibidem*, p. 127.
[1064] Tragicul ca dovadă a valorii; avem nevoie de o orientare a cercetării şi înspre valori, în relația lor cu tragicul; un punct de plecare în acest sens îl constituie traseul (liniile de forță, liniile matriceale) valorilor în câmpul tematic şi rolul lor în „susținerea" *Eu*-lui, în conturarea lui (ca permanențe ale câmpurilor tematice).
[1065] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 182.
[1066] O traducere nefericită; este vorba de faptul-de-a-fi-muritor. Termenul *mortalitate* are adăugat un „strat" tehnic ce trimite mai curând la un indicator statistic cu acelaşi nume, la un „cât de mult se moare", deci la un *se* moare.
[1067] E. Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 155.

tragic ca fiind determinat de ontologie, justificând dintr-o altă direcție ideea unei ontologii a tragicului.

8. ÎNCHEIERE

În anumite limite credem că putem vorbi de funcții variate ale tragicului în diferite societăți, în special prin prisma legăturilor acestuia cu estetica şi morala; ceea ce ne trimite la o considerare a „istoriei tragicului" (ca teorie a tragicului ce este continuu completată). Raportările diferite la tragic (în ordine istorică) țin de discursurile specifice fiecărei societăți. Din această perspectivă pretenția unei definiții definitive a tragicului este exagerată[1068]; sau are tot atâta îndreptățire cât încercarea de a da o definiție definitivă a omului (ori a umanității). Acesta este principalul motiv pentru care am evitat să dăm o definiție rigidă a tragicului, recurgând în schimb la a prezenta modalități (existente sau posibile) de apariție a tragicului în contextul unui curent filosofic care este centrat pe problema existenței. Cum una din formele de descriere a tragicului la care am recurs ține de disputa omului cu limitele şi, în acest context, discuțiile despre limite sunt numeroase în cadrul lucrării, ne simțim de asemenea obligați să precizăm că nu avem pretenția de a fi enumerat toate limitele omului deoarece dezvăluirea limitelor are loc în timp, ținând de istorialitatea ființei. Suntem siguri că timpul va antrena cu el şi lansarea existenței în forme inedite, în cadrul cărora vor coexista evidențieri ale limitelor şi circumscrieri ale spațiului libertății specifice. În acelaşi timp, nu putem şti nici locul până la care limitele fiecărui domeniu pot fi împinse, *limitarea finală* fiind doar un concept teoretic necesar pentru ontologia tragicului pe care o încercăm. Putem spune doar că nu ne place să credem într-o evoluție către infinit a libertății individului deoarece, în acest caz, el ar coincide cu Dumnezeu, şi nu credem în această coincidență; însă există o atracție a infinitului raportat la libertate, aceasta fiind una din *cauzele*[1069] tendinței de depăşire a limitelor (din această perspectivă putem spune că atracția infinitului îşi are *sediul* în conştiință, care vrea mai mult decât poate corpul, acesta fiind şi unul din motivele „distanței" pe care ea o ia uneori față de corp). Asemănarea omului cu Dumnezeu, în care credem, nu capătă sub nici o formă înțelesul identității; atracția ar fi determinată mai degrabă de dorința *vecinătății* lui Dumnezeu. Am putea introduce în discuție o raportare a limitelor la Dumnezeu, dar asta ar însemna să deplasăm întreaga dezbatere despre limitele omeneşti pe terenul teologiei. Am prefe-

[1068] Întreruperea este singurul sfârşit posibil al unei lucrări filosofice, inclusiv al uneia care priveşte ontologia tragicului; inevitabil, lucrarea de față lasă o senzație de nefinalizare, de întrerupere dată şi imposibilitatea unei abordări totalizatoare.

[1069] Nu limităm la cauzalitate apariția tragicului, însă putem să-i descriem apariția şi în cadrul unui univers de discurs centrat pe raportul cauză – efect.

rat o prezență cât mai discretă a divinității în analiza limitelor, nu din dorința unei perspective atee, ci din credința că astfel sunt mai ușor accesibile sensurile pe care le propunem. Recunoaștem în același timp și dorința noastră de a purta dezbaterea pe un teren neutru față de credințe religioase determinate sau față de lipsa de credință. Este evident însă faptul că celălalt aspect al tragicului ce ne vine dinspre Sens nu poate fi înțeles decât ca existând într-un anumit orizont, orizont care, cel puțin include credința, atunci când nu este chiar structurat în jurul credinței. Datorită transformărilor care au loc în „structura lumii" (denumite în mod cotidian prin formula *progres*[1070]) trăirea tragicului (deci tragicul) poate cunoaște diferite modificări; acesta este unul din motivele pentru care nu am ajuns la o concepție *definitivă*, închisă și închistată despre tragic, fie și numai în ceea ce privește „relația" lui cu filosofia existențialistă franceză.

De ce ne-au interesat atât de mult în cadrul lucrării *determinațiile Dasein*-ului (deci limitele sale), modul în care ele interacționează? Pentru că abia pornind de la ele putem afla care este spațiul Libertății noastre; și abia pornind de la Libertate putem vorbi de responsabilitate în sens ontologic, deci de autenticitatea unei existențe. Definim existența autentică drept existența care încearcă să descopere spațiul Libertății proprii. Limitele delimitează spațiul libertății fiecărui domeniu. Nu putem vorbi de limite fixe deoarece ele au un grad de variabilitate. Relațiile (poate cu caracter armonic) care se stabilesc între determinații dau seama și de mărimea variațiilor pe care le poate înregistra o limită dintr-un anumit domeniu. Spre exemplu, faptul de a fi bărbat în aceste timpuri antrenează cu el posibilități crescute în ceea ce privește depășirea limitelor în domeniul științei, al tehnicii etc., și scăzute în ceea ce privește perpetuarea unei alte existențe decât cea proprie[1071]. Variațiile sunt totuși limitate; pentru a reda această limită dincolo de care nu mai este posibilă nici o altă trecere am folosit termenul de Limită[1072].

Tragicul este o modalitate de transcendere a limitelor proprii. Dacă depășirea limitelor intră în definiția umanului (încercarea de depășire mai corect spus), zbaterea în jurul limitelor proprii (însoțită de perceperea propriei finitudini), care este tragicul, poate fi un act de transcendență. În jurul Limitei pot apărea trăiri ale tragicului determinate de descoperirea ei; sunt în mod

[1070] Considerăm nepotrivită utilizarea termenului *progres* în legătură cu modificările ce pot interveni în timp în trăirea tragicului deoarece perspectiva evolutivă nu satisface sensul tragicului la care am ajuns.
[1071] În *perpetuarea unei existențe* includem darea de contur, formarea copilului, care, pe actualul model social, intră în mai mare măsură în posibilitățile femeii.
[1072] Însă, chiar și această Limită este susceptibilă de a fi depășită cumva, și anume prin intermediul copiilor. În acest sens spunem că depășim propriile limite prin intermediul copiilor noștri. Cine este responsabil de creșterea și formarea copiilor noștri? În mod esențial femeia! Ceea ce semnifică faptul că femeia are, din perspectiva transcenderii Limitei, o demnitate ontologică mai mare prin intermediul urmașilor. Acest fapt ne îndeamnă, odată în plus, să considerăm că cele două sexe au un statut ontologic egal, acesta fiind un exemplu al modului în care se contrabalansează anumite excese.

clar trăiri tragice cele care se nasc în disputa cu Limita. Pentru a confirma limita ca limită trebuie mai întâi încercată depăşirea ei. Deci, descoperirea limitei antrenează *posibilitatea* tragicului[1073], deoarece nu orice descoperire a limitei antrenează în mod obligatoriu o trăire a tragicului, mai ales că aflăm şi prin învățare despre limitele proprii, contactul cu ele fiind astfel diversificat; învățarea reprezintă o formă de eschivă în fața limitelor proprii (chiar dacă una superioară). Actul unei persoane de a-şi descoperi propriile limite echivalează cu trăirea propriei libertăți; acesta este sensul autenticității unei existențe: descoperirea propriilor limite şi, implicit, trăirea libertății prin descoperirea, şi consacrarea totodată, a spațiului Libertății proprii. Limita o trăim ca limită atunci când vrem mai mult decât putem, atunci când ea stă în calea proiectelor noastre, în drumul nostru către scopurile propuse. Limitându-ne proiectele, Limita determină o reproiectare a lor în funcție de posibil. Libertatea este aşadar spațiul în care poți să-ți desfăşori proiectele, spațiul (dimensiunea) posibilului propriu. Astfel, proiectele sunt proiectate în vecinătatea limitelor, deseori un pic dincolo de ele. Într-un fel a fi om, în sensul autentic, înseamnă a-ți tenta continuu limitele. Omul presimte cumva Limita supremă, acesta fiind motivul pentru care forțează deseori limitele ce-l despart de Limită (transcendența are la bază o presimțire a Limitei supreme).

Discuția despre tragic este astfel o discuție despre libertate. Tragicul constituie o cale către libertate: o relevă, îi arată dimensiunile, deplasează persoana în spațiul ei. Căci ce ar fi libertatea fără conştiința libertății? Toate acestea sunt posibile în interiorul definiției: libertatea individului este în strânsă corelație cu conştiința libertății sale. Sau, libertatea nu există decât în măsura în care este cunoscută; cunoaşterea libertății proprii inaugurează trăirea ei. Iată unul din sensurile existenței: disputa pentru cucerirea şi păstrarea spațiului Libertății proprii! O perspectivă inversă ne oferă postmodernismul: prin cucerirea spațiului cucerim de fapt *un spațiu* Libertății noastre. Cucerirea spațiului presupune o bună organizare a oamenilor; astfel, cucerirea spațiului libertății presupune colaborarea persoanelor (formă a *intersubiectivității*). De observat că, având în vedere exemplul cu cucerirea spațiului, cucerirea libertății în acest caz îmbracă un sens colectiv: e libertatea mea, dar pe care am căpătat-o şi pe care „o pot exercita" (îi pot păstra limitele) numai împreună cu ceilalți. Ceea ce presupune postularea unei libertăți comunitare ale cărei coordonate trebuie analizate; observăm astfel că şi în cazul libertății omul *este cu* ceilalți. Precizăm că demersul întreprins în sensul unei *peratologii* a individului are un sens teoretic, nefiind posibilă o analiză a limitelor persoanei fără a lua în considerare legăturile lor cu limitele altora. Însă această situație nu face demersul nostru inutil, ci îl constituie ca un început de drum.

[1073] Avem nevoie de o gradualizare a trăirilor tragicului, o sistematizarea a lor, aşa cum este necesar şi un sistem al eschivelor în fața tragicului.

În naşterea tragicului din raportul conştiinţei cu limita trebuie să fim atenţi şi la angoasa (subtilă) ce poate lua naştere în urma frângerii tot mai multor limite, a extinderii într-un mod greu de închipuit a libertăţii noastre în anumite domenii[1074]; spre exemplu, acum putem zbura, ceea ce raportat la trecut reprezintă o limită depăşită. Ne aduce acest fapt mai multă linişte?[1075] Ne simţim mai împliniţi? Pare că ţine de destinul omenesc această luptă continuă cu limitele proprii. Şi dacă ea nu este evidentă la toţi oamenii aceasta se întâmplă fie pentru că deseori este înlocuită cu surogate (cu proiecte inautentice, cu reaua-credinţă, cu lenea), fie pentru că ea se concentrează exclusiv pe anumite domenii. În acest sens *a avea* constituie tot o formă de dispută cu propriile limite, proprietatea fiind un fel de extensie a propriei persoane asupra unei părţi din lume, o extindere a limitelor proprii dintr-un domeniu dincolo de hotarul iniţial (ce este dublată de o contractare – o colapsare deseori – a spaţiului libertăţii în alte domenii). Casanova şi Hagi Tudose, spre exemplu, dau fiecare seama de anumite forme de dispută cu limitele proprii.

Angoasele contemporanilor sunt determinate şi de lipsa reperelor existenţiale iniţiale cum ar fi spaţiul sacru, timpul sacru etc. Aceste repere au fost eliminate (sau s-a încercat eliminarea lor), ori s-au diminuat, fără a se reuşi naşterea altor orientări, a altor repere[1076]. Renunţarea la reperele iniţiale coincide cu mutarea accentului pe raţiune; viaţa religioasă a fost înlocuită cu pretenţia raţionalităţii vieţii. În acest context putem înţelege, într-o modalitate particulară, şi absurdul despre care vorbeşte Albert Camus: el marchează parcă un punct de cotitură (ale cărui efecte se văd la distanţă faţă de constatările iniţiale) a traseului raţional al unei existenţe. Tot acest context (în acest caz raportul religie-raţionalitate; parcursul mai degrabă) sugerează şi posibilitatea unei perspective particulare asupra tragicului, a unei dimensiuni speciale în ontologia tragicului. Contextul ar putea fi circumscris de ideea unei libertăţi neorientate (dacă este posibilă o astfel de libertate), a unei treceri de la *libertatea de a fi* (sensul tare) la *libertatea de a face* (sensul slab), actualmente fiind dominantă orientarea către libertatea de a face. În acelaşi timp, lipsa orientării

[1074] Rămânem fideli ideii iniţiale conform căreia, în ansamblu, libertatea care ne este accesibilă cunoaşte o *Limită* pe care o atingem sau nu de-a lungul vieţii. Poate că asta înseamnă de fapt o existenţă împlinită din perspectiva libertăţi: atingerea libertăţii maxime ce ne este posibilă. Acest maxim al libertăţii (libertatea posibilă neatinsă încă putem s-o definim cu un termen preluat de la N. Berdiaev ca fiind *libertate necreată*; ori ca fiind *libertatea netrăită*) poate să fie identic cu destinul.

[1075] În ce raporturi stă libertatea cu liniştea interioară? Trebuie să avem în vedere faptul că aceste libertăţi cucerite reprezintă, într-un anume fel, un mod de a participa la libertatea altuia, la proiectele altuia. Din perspectiva progresului tehnic putem spune că ne aflăm prinşi în (sau participăm la) proiectele celor care au făcut toate aceste descoperiri (sau la proiectul modernităţii), toate fiind modalităţi de raportare la fiinţă (Heidegger consideră că ele ţin de istorialitatea fiinţei) pe care ni le însuşim, am spune, în mod liber.

[1076] În acest sens, este tot mai mult înlocuit, spre exemplu, traiul în vederea unei cariere profesionale cu viaţa profesională urmată de pensionarea, această din urmă formă fiind tot mai des văzută ca o avanpremieră a raiului.

trimite şi la o anumită indistincție între domenii, ceea ce coincide, pe alocuri, cu o slăbire a trăirii tragicului (a trăirilor tragice) ocazionată de slabul contur al limitelor.

În cadrul lucrării am avut în atenție o geneză a tragicului pornind de la trei regiuni ontologice diferite: regiunea lui *aici* (a lumii), regiunea lui *dincolo* (a transcendenței) şi regiunea lui *dincoace* (a transcendentalului), tragicul apărând ca un conflict între aceste regiuni, ca o imposibilă coexistență a lor în acelaşi plan. Existența situată în regiunea lui *aici*, prinsă între transcendental şi transcendență, este în mod inevitabil o existență tragică. În mod schematic, raportarea filosofilor cercetați la aceste regiuni o putem considera următoarea: J. P. Sartre are în vedere două regiuni în acelaşi timp: *conştiința (de) sine*, pe care o putem vedea ca fiind situată în vecinătatea transcendentalului, şi raportarea la celălalt, care este situată *în* lume; raportarea la transcendență are un caracter secundar în cazul său[1077]. Simone de Beauvoir este orientată predominant către regiunea lui *aici*, a lumii deci, raportarea la regiunea transcendentală având un caracter secundar; raportarea la transcendență este nesemnificativă. Maurice Merleau-Ponty este preocupat în primul rând de regiunea transcendentală, studiului corpului dând seama de această orientare, regiunea lumii putând-o înțelege în cazul său ca având un caracter derivat; nu putem indica vreo raportare la transcendență. Discursul lui A. Camus este orientat în special în regiunea lumii, însă prin accentul pe care-l pune pe o trăire ce trebuie să se desfăşoare în ciuda raționalității face din transcendental un ideal; raportarea la transcendență nu pare să aibă importanță. Filozofia lui E. Lévinas este orientată în acelaşi timp către transcendență şi către transcendental (ele par chiar să se suprapună), aceste regiuni dând temeiul pentru ceea ce numim regiunea lumii. Ne întrebăm dacă acest *dincoace*, transcendentalul, nu este de fapt ceea ce înțelegem deseori prin „glasul inimii", sau nu dă seama de un anumit „conținut" al noțiunii de suflet? În mod evident îl putem gândi ca fiind *iraționalul*, ceea ce ne situează în cadrul opoziției dintre rațional şi irațional ce este specifică existențialismului şi care dă seama de o formă specifică de naştere a tragicului. În încercarea de a-i da un conținut, putem să-l considerăm a fi *locul* în care apar sentimentele, deci ca fiind „responsabil" (şi) de emoțiile noastre. Cum *trăirea tragicului* nu poate fi epurată de aspectul emoțional, ba am spune că acesta reprezintă o bună parte din *conținutul* ei, este evidentă legătura dintre această regiune şi tragic.

Aşa cum aminteam, din perspectiva fenomenologiei putem spune că tragicul ține (şi) de orientarea conştiinței, de intenția cu care se îndreaptă asupra unui eveniment. Am identificat astfel două părți în apariția sensului de tragic: una *obiectivă*, respectiv *evenimentul* potențial genera-

[1077] Putem spune că are un caracter tare "transcendența în imanență" în cazul lui Sartre.

tor de tragic (pe care l-am gândit ca fiind apropierea de o limită în încercarea de a o depăşi), şi alta *intenţională*, subiectivă am fi tentaţi să spunem (însă este vorba de un *subiectiv-intersubiectiv*; ca orice sens de altfel).

- Dinspre *latura obiectivă* am vorbit de limită şi limitare, respectiv despre situaţiile care pot fi însoţite de evenimente generatoare de tragic.

- Dinspre *latura subiectivă* am luat în considerare apariţia orientării înspre descifrarea unui sens ca tragic[1078], aceasta ţinând de ansamblul *Sensului* ori, altfel spus, de orientarea existenţei în ansamblul ei (de proiectele fundamentale, în termenii lui Sartre). Din această perspectivă, dacă nu este vorba despre o înclinaţie patologică spre tragic (care devine în acest caz sensul vieţii), putem spune că tragicul relevă o autenticitate. Nu numai gradul de orientare către tragic este dat de ansamblul *Sensului*, ci există şi o acţiune inversă (un feed-back), tragicul orientând structurarea conştiinţei (inclusiv prin „îngroşarea" contururilor anumitor domenii).

Naşterea tragicului este legată de modul în care *este intenţionată* limita, ea putând chiar trece ca neobservată datorită pre-orientării pentru a nu observa limitarea (ce vine dintr-un refuz al tragicului ca proiect fundamental al conştiinţei), lipsa ei de semnificaţie în *ansamblul de Sens* al conştiinţei fiind generată de orientarea (în care intră şi dispoziţia afectivă) conştiinţei în ansamblul ei, de proiectul ei fundamental din acel moment. În felul acesta pot fi explicate diferenţele de preocupare faţă de tragic dintre diferite epoci, tragicul ţinând şi de orientarea generală în ceea ce priveşte sensul existenţei. Epocile orientate spre partea veselă a vieţii rămân în bună măsură indiferente faţă de tragic, în acest caz el fiind accesibil în special la nivel individual, însă în forme diminuate. În aceeaşi măsură sunt insensibile la tragic epocile orientate către argumentarea limitelor ca necesare, care prescriu în mod colectiv spaţiul libertăţii individuale, făcând din această ordonare o credinţă.

Sensul de tragic, cu trăirea corespunzătoare, poate apărea numai întrucât în câmpul tematic al unui eveniment există numeroase trimiteri la sensuri tragice (sau către domeniul tragicului). Pentru ca aceste trimiteri să fie posibile sunt necesare cel puţin două condiţii:

- să fie „depozitate" anterior sensuri tragice *în* conştiinţă; mai corect spus să fie cunoscute anterior sensuri tragice, acestea venind din două surse: viaţa şi tragedia[1079];

- să existe o orientare (un proiect fundamental[1080]) către trăirea tragicului ori către „confruntarea" cu propriile limite, către autenticitate.

[1078] Suntem aici în domeniul *sensurilor trăite,* ce constituie o categorie aparte în ordinea Sensului.

[1079] Există o pre-orientare înspre accederea la tragedie (tot astfel cum tragedia determină o orientare înspre *lecturarea* tragicului în existenţă) de ceva ce ţine de zona *non-thetică*. Ceea ce indică măsura în care accederea la tragedie este *subiectivă*.

Aşa cum plăcerea nu se poate distinge de conştiinţa de plăcere[1081], tot astfel tragicul (trăirea tragică) nu se poate distinge de conştiinţa de tragic (conştiinţa existenţei unei trăiri tragice). Această definire trage după sine problema sensului tragicului: nu poţi fi conştient că ai o trăire tragică fără să ştii ce este tragicul. A şti ce este tragicul presupune un demers complex, un amestec de social şi personal, de educaţie şi experienţă, de acces la cultură şi observaţie, amestec ce coincide cu însăşi structurarea conştiinţei. Numai că toate acestea vin pe un teren deja pregătit. Gândind, în mod pur teoretic (imposibil practic de altfel), conştiinţa mai întâi ca fiind o *tabula rasa,* am spune că tragicul este cumva *aşteptat* de conştiinţă, îşi găseşte locul în ea[1082]. Cum însă conştiinţa nu poate exista sub această formă, ea nefiind o masă inertă în care vin să se imprime toate „caracteristicile" ulterioare, putem spune că în „procesul" de naştere a conştiinţei se conturează în mod inevitabil un „loc" al tragicului. El este un sens latent ce „se imprimă" odată cu celelalte sensuri (intră în halo-ul lor), având o natură necesară şi inevitabilă (evitarea tragicului fiind posibilă prin dezvoltarea unor mecanisme speciale de evitare, de genul impersonalului *se*). Din această perspectivă putem vorbi şi de un *pre-reflexiv* al tragicului, ca fiind posibilitatea de a conştientiza prezenţa (de a da sens) unei trăiri tragice parcă înainte de a învăţa ce este tragicul. E ca „o undă de transcendental" a tragicului, fără a putea spune însă că este un transcendental deoarece, aşa cum aminteam, această capacitatea a fost germinată în însăşi procesul de formare a conştiinţei, de naştere a celorlalte sensuri. Dacă îl gândim dinspre legătura lui cu suferinţa (cu durerea în special sub aspectul ei strict biologic, animalic am spune; deci ca un reflex scurt) i-am zări o „latură transcendentală"; cum însă aceasta nu este îndeajuns pentru naşterea tragicului, trebuie să depăşim această latură înspre Sens pentru a putea vorbi de tragic.

Existenţa tragicului, ca sens, este *intra-culturală*; altfel spus, apariţia sa este determinată de ansamblul mecanismelor culturale care-i susţin existenţa. În acelaşi timp însă putem vorbi şi de o *facticitate* a tragicului, raportat la existenţa omului, cea mai mare parte din *emoţiile* ce dau conţinutul tragicului preexistând sensului de tragic. Ceea ce înseamnă că avem în vedere o dublă *determinare* în apariţia tragicului: una culturală, sensul de tragic, cu toate trimiterile sale, apărând în sfera socială, şi alta personală, ce ţine de modul de organizare a trăirilor unei persoane, independent de voinţa sa.

Gândim următoarele posibilităţi ale tragicului ca trăire: trăire actuală, trăire trecută, trăire potenţială şi empatia tragicului. Putem să ne temem de o trăire tragică ce urmează să vină (orien-

---

[1080] *Orientarea către* şi *proiectul* sunt, dintr-o anume perspectivă (să spunem din perspectiva filosofiei lui Sartre) noţiuni echivalente.
[1081] J. P. Sartre, *Fiinţa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 20.
[1082] Această *transcendalitate a tragicului* o vedem determinată dinspre corp.

taţi fiind predominant asupra părţii neplăcute ce o însoţeşte) anticipându-i câteva din conotaţii. Din punctul de vedere al posibilităţilor de apariţie a tragicului în propria existenţă avem întotdeauna (însă nu continuu) raportări la trăirile tragice posibile, le „gândim" (anticipându-le) plecând fie de la tragedie, fie de la evenimentele cotidiene ce ajung să fie considerate drept tragice.

Chiar dacă în măsuri diferite pentru fiecare caz în parte, putem vorbi de o orientare a conştiinţei către tragic, concretizată în special prin disponibilitatea (posibilitatea) receptării lui în propria existenţă şi în cea a altora[1083]. Dacă avem în atenţie definirea tragicului ca trăire ce apare în preajma limitei, orientarea conştiinţei relevă preexistenţa unor atitudini în faţa limitei, raportări anticipative la limită ce vin în special din zona numită a *valorilor*. Aşadar, vectorii ce determină orientarea conştiinţei înspre tragic (putem să-i spunem „pregătirea conştiinţei pentru tragic") izvorăsc (şi) din sfera libertăţi, tragicul fiind unul din domeniile intim legate de libertate; pregătirea pentru tragic presupune o serie de alegeri de sine libere (ca posibilitate), tragicul fiind legat în bună măsură (dând seama) de auto-constituirea *Sine*-lui. Dacă orice alegere este în acelaşi timp şi alegere de sine, tragicul dă seama de o serie de alegeri ce sunt intim legate de posibile sensuri ale existenţei, presupunând o „cantitate" mai mare de alegeri de sine conştiente[1084]. Altfel spus, tragicul se desfăşoară (este trăit, îşi capătă semnificaţia) în zona tare a sensurilor existenţei, a constituirii libertăţii şi a întemeierii proiectelor proprii. Din acest motiv el ocupă un loc de prim rang în „ierarhia trăirilor", în special prin potenţialul (nu întotdeauna împlinit) dezvăluirii de sine. Trăirea tragică ne dezvăluie propria existenţă şi, prin caracterul ei exemplar, ne arată altora (ca subiecţi demni de admiraţie sau de compătimire, în funcţie de orientarea lor faţă de tragic). În mod paradoxal, trăirea tragicului este o închidere care deschide[1085]: ne închide în spaţiul strâmt creat de limitele noastre (dezvăluindu-ni-le) şi ne deschide către înţelegerea de sine. Trăirea tragicului are un raport ambivalent şi cu proiectele proprii, limitându-le deseori, dar conturându-le în acelaşi timp domeniul posibil de constituire. Din perspectiva raportului cu posibilul putem observa că tragicul relevă închiderea unor „posibilităţi" ce erau schiţate de proiectele noastre, dar arată posibilităţile în adevărata lor dimensiune, conturând *locul* dintre graniţele *spaţiului* şi cele ale *domeniului*. Tragicul reprezintă, în acelaşi timp, trăirea limitei ca limită şi depăşirea ei, cel mai adesea sub forma limitei înţelese ca limită, acceptată, înglobată în existenţă[1086]. Am putea

[1083] Receptarea poate să aibă loc în două variante: ca **receptarea unei trăiri a tragicului în momentul trăiri lui,** sau ca **receptare a unui tragic ce a fost trăit anterior**, însă abia acum s-a deschis posibilitatea înţelegerii acelei trăiri ca fiind tragică.

[1084] Celelalte gândindu-le ca fiind alegeri implicite (deci lipsite de cunoaşterea lor). În termenii filosofiei lui Sartre, orice alegere fiind în acelaşi timp alegere conştientă de sine, am putea spune că diferenţa e dată de faptul că alegerile din cazul tragicului sunt alegeri ce ţin de reflexiv, sau care-l antrenează (avem în vedere acea „funcţie" a tragicului de trezire a conştiinţei de sine, la Sartre ea ţinând de momentul *thetic*).

[1085] Recurgem aici la o sintagmă a lui Constantin Noica.

sub forma limitei înțelese ca limită, acceptată, înglobată în existență[1086]. Am putea vorbi în principiu de autenticitate şi inautenticitate în legătură cu trăirea tragică deoarece pot fi identificate aceste raportări la tragic. Suntem tentați să elaborăm o terminologie care să surprindă această diferență, vorbind de *tragic* numai atunci când este vorba de o trăire autentică a tragicului şi folosind noțiuni derivate pentru a arăta modul inautentic de trăire a tragicului. Însă, urmând exemplul lui Martin Heidegger care porneşte de la cotidianitate pentru a descoperi ființa *Dasein*-ului, credem că tot de la cotidianitate trebuie să pornim în ontologia tragicului, motiv pentru care am utilizat cel mai adesea noțiunea de tragic într-un înțeles extins.

În capitolul dedicat cercetării filosofiei lui A. Camus am vorbit de căile de ieşire din absurd pe care acesta le propune. Trebuie să fim mai exacți: toate căile de ieşire din absurd propuse da autor nu anulează existența absurdului, ci indică depăşirea lui, însă păstrându-l. Absurdul şi depăşirea absurdului sunt concepte corelative, ambele făcând parte, şi trebuind să facă parte, din existența persoanei. Absurdul nu este numai un moment ocazional al existenței, ci şi unul necesar. Am amintit rolul de trezire a individului pe care îl are absurdul; Camus nu încearcă doar un tratament la o „boală" a conştiinței (la o maladie a rațiunii). Demersul său trebuie să fie înțeles în integralitatea lui: relevarea absurdului, în *Mitul lui Sisif,* spre exemplu*,* nu are doar rostul de a arăta o „boală" a conştiinței pentru ca imediat după aceea să-i prescrie tratamentul, ci şi de a indica un moment necesar al conştiinței, care trezeşte la existență individul. Într-un fel absurdul, în modul în care apare el în opera scriitorului francez, este tocmai un „tratament" aplicat conştiinței, care are rostul de a o trezi, de a o determina să renunțe la idealismele care o domină şi care ascund răul. Absurdul trezeşte conştiințele adormite, conştiințele ce se lasă hipnotizate de postulatele teoretice, de regulile moralei, de dorința de raționalitate a lumii existentă în individ, de autoamăgirea în care individul se complace. Absurdul este duşul rece care trezeşte conştiința individului la realitate, care arată maladiile rațiunii. Absurdul scoate individul din impersonalul *se* heideggerian obligându-l să-şi asume existența aşa cum este; absurdul deplasează individul din domeniul lui *sollen* în cel al lui *sein*. Pentru Camus absurdul nu este o boală ce trebuie vindecată, ci este un medicament ce trezeşte conştiința, un medicament care antrenează numeroase efecte secundare. Absurdul este asemenea *angoasei* în față morții abordată de Heidegger, dar şi mai mult decât atât; dacă pentru gânditorul german „trezirea" are loc prin intermediul conştientizării propriei morți, conştientizare ce trebuie să aibă loc continuu, conştientizarea propriei morți (nu a faptului că suntem muritori, pentru că atunci am fi în zona lui „se" moare, deci a impersonalului

[1086] Ceea ce dă naştere la o *corectă* conturare a domeniului libertății proprii, sporind-o datorită lipsei epuizării prin eforturi inutile.

se) fiind perspectiva din care trebuie să privim totul, pentru filosoful francez trezirea nu se limitează la conştientizarea limitei noastre temporale, a existenței noastre în timp, ci se extinde la conştientizarea limitelor raţiunii noastre, a faptului că lumea depăşeşte posibilităţile conştiinței. Heidegger sparge discretul sentiment de nemurire care ne însoţeşte existența şi care ne perturbă raportările la ființă, iar Camus rupe magia unei conştiințe ce are pretenția unei identități între ființă şi sensul acordat de conştiință lumii.

Putem gândi ieşirea din absurd arătată de A. Camus ca fiind limita ce nu limitează. În acest caz trebuie să gândim limita şi intenția de depăşire a ei ca adevărata definire a umanului. Ceea ce implică, dacă luăm ca validă relația limită-tragic, faptul că tragicul conturează dimensiunea umanului (ontologia tragicului), lecturarea lui fiind de fapt înțelegere a acestei dimensiuni (a unui strat al ei). Putem gândi de asemenea absurdul ca „reîncărcare" continuă a limitei şi depăşire continuă a ei; este limita atipică, care odată depăşită nu trece în şirul limitelor deja depăşite, ci revine (asemenea imaginii din *Mitul lui Sisisf*) ca limită, antrenând, iar şi iar, depăşirea ei, în această relație constituindu-se (poate renăscând continuu) conştiința umană. Absurdul ar trebui să ducă, într-un fel, la disoluția conştiinței, disoluția unei conştiințe care se imaginează ca având raţiunea drept lege a ei, dar el nu face decât s-o trezească. Suntem sub dominația logicii formale, instrument util şi opresiv în acelaşi timp. Absurdul de care este preocupat Camus se naşte pe aceeaşi zonă a nevoii de logică şi a contradicțiilor la care aceasta ne duce (şi încercările pe care le facem pentru a-i depăşi limitele); toate posibil izvor de tragic.

Pentru a contura înțelesul uneia din determinații pornim de la o idee a Simonei de Beauvoir: „Femeia nu este definită nici de hormoni, nici de misterioase instincte, ci de maniera în care îşi «re-sesizează», prin conştiințe străine, trupul şi raportul ei cu lumea"[1087]. Oglinda pe care o reprezintă societatea îi arată femeii imaginea de femeie; ea este nevoită să fie într-un anume fel deoarece doar aşa poate să fie percepută de către societate, acceptată; ea trebuie să se conformeze unei imagini care constituie singura „poartă de intrare" în societate, ce deschide către confirmarea propriei existențe de către alții. Ceilalți nu ne pot percepe (nu ne pot accepta) ca existând în mod adecvat decât dând o anumită *formă* existenței noastre, însuşindu-ne anumite limite. Este una din căile esențiale prin care *determinația* numită *societate* dă contur limitelor pe care i le trasează *Dasein*-ului. În special pe baze axiologice (dar nu numai, acestea putând surveni ulterior ca o justificare) societatea îşi constituie un *câmp vizual* în care existențele *pot fi văzute*; ce nu se încadrează în coordonatele acestui *câmp vizual al societății*[1088] nu este văzut, fiind într-un fel

[1087] S. de Beauvoir, *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 450.
[1088] Un exemplu palid a ceea ce înseamnă acest *câmp vizual* îl constituie moda. Structura sa este una a posibilului.

neantizat. Acest *câmp vizual* consacră aspecte ale existenței; este un mod de vedere *perspectivistic* întemeiat pe puncte de vedere limitate. În felul acesta *Dasein*-ul este presat să aleagă dintre posibilitățile sale pe acelea care corespund *câmpului vizual al societății*, susceptibile de a fi agreate de societate, „îmbrăcând" astfel un anume fel de structurare a limitelor. Putem aşadar vorbi de *structuri limitative*[1089] ce dau naştere unor tipuri, ce pot lua forma *modei*, într-un înțeles mai larg al termenului. în societate existând anumite *curente de modă existențiale*. În planul tragicului vom vorbi de *o modă a tragicului* care se constituie ca o preferință socială pentru anumite trăiri ale tragicului; cum acestea devin recunoscute de societate, fiind *la modă*, există o orientare a atenției *Dasein*-ului pentru a le descoperi în propria existență (tocmai această orientare de multe ori inducându-le sau participând la apariția lor). Moda în sens existențial este dată de modelele sociale promovate, mijlocul principal de promovare a acestor modele în timpurile noastre constituindu-l mass-media, ceea ce conduce la o uniformizare a modelelor sociale[1090] precum şi la denaturarea modelului ca model. Mijlocul de promovare modifică ceva în modul de-a fi a ceea ce promovează ajungând mijloc de consacrare a modelelor. Faptul de-a apărea la televizor, spre exemplu, constituie în sine o valoare, reprezentând un prim pas către lansarea unui anumit model. Ca un fel de extindere forțată a statisticii în domeniul axiologiei, frecvența aparițiilor constituie principala dimensiune a acestui model, fiind considerată o valoare. Uniformizarea modelelor exercită o presiune înspre uniformizarea existențelor; putem considera că un debuşeu îl asigură tot mass-media prin diversificarea ofertei de modele din varii domenii (chiar dacă nu se bucură toate de aceeaşi promovare). Puzderia de modele cu care ne copleşeşte mass-media inundă nevoia noastră de modele, anulându-ne spiritul critic care ar trebui să funcționeze în receptarea lor. Diversitatea modelelor determină contrarierea persoanei, aceasta fiind şi o consecință a opozițiilor dintre diversele tipuri de programe promovate; se ajunge astfel la o subminare a încrederii în modele. În consecință, individul este debusolat, lăsat pradă presiunilor unei diversități excesive şi plină de contradicții; această debusolare conducând la o *angoasă axiologică* a persoanei[1091], care va fi depăşită adesea prin aderarea la unul sau altul din curentele expuse (cel mai frecvent la modelul cu *audiența* ce-a mai mare). O altă problemă a acestor forme de diseminare a modelelor o constituie promovarea lor însoțite de *judecăți de-a gata* privind validitatea lor şi lipsa de validitate a modelelor concurente; forma predominantă de livrare a acestor *judecăți de-a gata* o constitu-

[1089] Ce sunt forme de combinare a limitelor *ivite* în societate.
[1090] Această uniformizare constituie unul din fundamentele mondializării.
[1091] Ca orice angoasă şi aceasta deschide către posibilitatea tragicului. Putem lua în considerare perspectiva unui tragic generat de o însumare a diferitelor angoase cotidiene sau putem analiza deschiderea pe care angoasa o face către tragic, orientarea pe care ea o dă în acest sens conştiinței.

ie *talk-show*-ul, în cadrul căruia diverse personalități sau simpli indivizi (la rândul lor figurând ca modele sau aspirând la statutul de model, sub forma *vedetei*) argumentează sau simulează argumentarea în favoarea sau împotriva unui model.[1092] Omul devenit *telespectator*[1093] este descărcat de povara responsabilității de a stabili statutul ontologic al lucrurilor şi faptelor, luând *judecățile de-a gata* pe care i le serveşte ecranul şi îndesându-le în existența sa. Astfel că actul de *a judeca* nu mai urmează cursul firesc, de la ipoteze către concluzii, ci urmează drumul invers, de la concluzii către căutarea unor posibile ipoteze care să justifice veridicitatea concluziilor. Ba chiar judecățile sunt livrate cu ipotezele care le confirmă cu tot, asistând astfel la un adevărat „transplant al judecăților". Însă nu judecăți în forma lor pură îngurgitează telespectatorul, ci convingeri, televizorul devenind un mijloc de implantare a convingerilor. Această scurtcircuitare a funcționării normale a gândirii dă adiție, dependența de telecomandă fiind cea mai puternică şi extinsă dependență a timpurilor noastre.[1094] Toate acestea se traduc în planul tragicului printr-un *tragic livrat de-a gata*, un tragic de consum generat de producțiile ieftine ce fac din acest domeniu al conştiinței omului o țintă comercială. Sensibilitatea tragică în loc să fie potențată, aşa cum se întâmplă spre exemplu în tragedie, este tocită de surogatele de tragic ce abundă pe ecrane. Această abundență a surogatelor de tragic (telenovele, ştiri etc.) determină un recul al omului față de tragic: bombardat cu atâtea imagini care pot prilejui trăiri ale tragicului, omul se distanțează de tragic pentru a se apăra[1095], el devenind o persoană[1096] „vaccinată" împotriva tragicului. Asemenea unui om căruia i se serveşte numai un fel de mâncare, spectatorul, atunci când nu devine dependent, începe să capete repulsie față de acest tip de trăiri. Sau, la fel de trist, le trece la capitolul divertisment. În felul acesta una din căile ce duc către autenticitatea existențială îi rămâne continuu închisă. O consecință a acestui mod de a trăi inautentic o constituie dorința de a trăi cât mai mult, cantitatea luând astfel locul calității, aceasta fiind una din trăsăturile esențiale ale omului postmodern. Tocirea simțului pentru tragic nu reprezintă decât un aspect la tocirii simțului pentru real; telespectatorul are o naivitate ontologică dată în special de absența confruntărilor cu propriile limite, de formele de acomodare cu sistemul de limite date de-a gata cărora le este livrat. În cauză este şi o lipsă a capacității de a comunica a individului; în era informaticii omul comunică, în sensul tare al termenului, tot mai puțin cu alți oameni. Complexul pe care-l presupun relațiile per-

[1092] Dintr-o anumită perspectivă *talk-show*-ul poate fi înțeles şi ca o formă de „teleshoping existențial".
[1093] Unul din existențialii omului contemporan îl constituie *faptul-de-a-sta-în-fața-televizorului.*
[1094] În asemenea măsură încât telecomanda a devenit un simbol al uşurinței de a manipula lucrurile, o cheie de acces către inima *ustensilității*.
[1095] Atunci când nu se lansează într-o existență ce are dimensiunile sugerate de către televiziune şi trăieşte în perspectiva uni sfârşit al lumii.
[1096] Unul din marile riscuri ale erei informației de masă: transformarea persoanelor în indivizi.

sonale este înlocuit de o comunicare predominant prin sunet şi imagine; are loc o „îngustare de bandă" a ceea ce s-ar putea numi *canalul comunicărilor interpersonale*: oamenii se aud dar nu se mai ascultă, vorbesc însă nu reuşesc să rostească, se zăresc fără a reuşi să se vadă. Obiectivitatea este definită tot mai mult în sfera de cuprindere a televizorului; *Weltanschauung*-ul se reduce tot mai mult la o imagine propriu-zisă; o imagine a cărei existenţă solicită tot mai puţin imaginaţia telespectatorului. *Conţinutul* lumii ne este accesibil predominant prin intermediul televizorului; ceea ce înseamnă unidimensionalitate.

Am spus că tragicul este un sens pe care-l dăm anumitor trăiri, valabil într-un anumit sistem de semnificare. Trăirea tragicului am descris-o în mai multe planuri: am vorbit de reacţiile organice pe care le include trăirea tragicului, ele fiind determinate în principal de ceea ce *se întâmplă* în conştiinţă. Spunem *în principal* deoarece poate apărea şi inducerea unor trăiri tragice datorită unor trăiri „învecinate" cu trăirea tragicului, cum ar fi: teama, spaima s.a. De fapt, trăirea tragicului poate fi deseori „îmbrăcată" (inclusiv în ceea ce manifestările corporale aduc în trăirea tragicului) de un *halo* de alte trăiri; uneori poate fi vorba de un proces la capătului căruia apare trăirea tragicului. Atunci când am vorbit de manifestări ale tragicului legate de corp ne-am referit la *răsunetul* corporal al trăirii tragicului (ceea ce implică, aşa cum văzut o dublă raportare: la trăirea tragică şi la trăirea tragicului), sau la evenimentele corporale care anunţă tragicul.

Din perspectiva implicării reflexiei în apariţia tragicului am avut în vedere conştiinţa ca „sediu" al conştientizării trăirilor. De fapt, tocmai o anumită orientare a conştiinţei permite apariţia trăirii tragicului. Dacă ea nu ar adera la un sistem de valori (sau dacă nu ar „secreta" unul) atunci nu ar mai fi posibilă această ruptură într-o ordine considerată firească. Tragicul este astfel o ruptură în sistemul nostru de organizare a sensurilor, într-un fel anume în sensul pe care lumea îl are pentru noi; tragicul poate fi deci înţeles, mai ales în ceea ce priveşte apariţia lui iniţială, şi din perspectiva unei lipse de sens ce survine în cadrul unui sistem de sensuri; dar este o lipsă de sens care, paradoxal, semnifică, are un conţinut care-i este accesibil *Dasein*-ului sub forma de sens al tragicului.

În condiţiile în care tragicul se organizează „în jurul" sensului am vorbit de un domeniu al tragicului ce *se găseşte* acolo unde ia naştere orice sens: *în* conştiinţă. Există un domeniu al tragicului doar întrucât acceptăm să vorbim de o organizare a conştiinţei sub formă de domenii, domenii care apar specificate în mod cotidian sub forma: conştiinţă morală, conştiinţă juridică etc., noţiuni prin care se încearcă îndeobşte să se redea o anumită orientare a conştiinţei în funcţie de un anumit aspect al existenţei, aspect al existenţei care, în fond, tot în conştiinţă a luat naştere. Nu am vorbit de o topografie a creierului încercând să indicăm locuri concrete în care ar fi situat fie-

care domeniu deoarece nu intră în intenţiile prezentei lucrări analiza raportului conştiinţă-creier. Am vorbit însă de o *topografie a conştiinţei*, în cadrul căreia criteriul principal de organizare îl constituie *poziţionarea* (şi constituirea totodată) domeniilor conştiinţei în funcţie de anumiţi *poli* sau *centri* de orientare. Nu am recurs la o enumerare exhaustivă a domeniilor conştiinţei, referirile noastre fiind în mod principal la domeniul tragicului şi la domeniile legate de el. Am indicat trăsăturile esenţiale ale acestui domeniu arătând că are structura posibilului (vizând posibilitatea apariţiei trăirilor tragicului), că *este dispus* în jurul limitelor create de *determinaţiile Dasein*-ului, că apariţia lui este determinată şi dinspre presiunea pe care o exercită existenţa sensului de tragic în lume.

În funcţie de sensurile preexistente şi de orientarea domeniilor conştiinţei[1097] există (sau nu) o aşteptare a tragicului (a trăirii tragicului), o chemare a lui, precum şi o schiţă a tipului de tragic ce este posibil să survină. Din perspectiva acestei aşteptări putem să gândim caracterul aparent paradoxal al tragicului: el constituie în fond o trăire neplăcută dar care este frumoasă[1098] şi care, mai ales, eliberează existenţa prin faptul că el constituie o unificare a tensiunilor „răzleţe" în diversele domenii ale conştiinţei şi prin aceea că „dă un nume" (un sens) unor anticipări ce au un conţinut neplăcut, rezolvându-le (atenuându-le sau chiar anulându-le) tocmai prin „numirea" lor. Astfel, deşi neplăcută în structura ei (avem în vedere polii plăcere-durere), trăirea tragicului este valoroasă în special prin faptul că reprezintă (şi) o depăşire; altfel spus, trăirea tragicului transcende tocmai ceea ce a determinat-o şi dădea impresia apariţiei unui impas. Este o limită care chiar în momentul în care este atinsă este şi depăşită (tocmai prin atingerea ei, ea fiind constituită cumva pe ideea intangibilităţii), păstrându-şi în acelaşi timp caracterul de limită. Un exemplu elocvent îl constituie modalitatea de abordare a absurdului de A. Camus: Sisif depăşeşte absurditatea muncii sale tocmai înţelegând că este absurdă. Tragicul este trăit ca tragic (este tragic), dar tocmai această trăire constituie în acelaşi timp o depăşire a sa.

Moartea constituie, într-un anume sens, o dublă limitare: odată drept capăt inexorabil al vieţii, dar faţă de care „ne putem da timp", pe care-l putem amâna, şi a doua oară prin faptul că ea poate să survină[1099] oricând, în special pe calea violenţei; putem vorbi deci atât de inevitabilitatea morţii cât şi de imprevizibilul ce însoţeşte momentul survenirii ei. Expunându-ne posibilităţii vio-

[1097] Există o suprapunere parţială între cele două. În acelaşi timp, orice domeniu al conştiinţei are şi o dimensiune de proiect fundamental. Devine evident în felul acesta că toate cercetările noastre privind domeniile conştiinţei şi raporturile dintre ele pot fi înţelese şi din perspectiva psihanalizei existenţiale elaborată de Sartre, ca venind în completarea acesteia.
[1098] Şi datorită valorizării lui culturale, tragedia fiind un exemplu elocvent în acest sens.
[1099] Forţând o ruptură a unui posibil prefix din acest termen am putea interpreta *survenirea* şi ca venire prin *sur*prindere.

lenței, moartea, ca mod al nostru de-a fi (şi de a nu mai fi), ne trasează o altă limită (ce ne orientează către evitarea violenței, în special asupra propriului corp). În felul acesta ea constituie o continuă trimitere la corporalitatea noastră, o continuă grijă întru conservarea ei. Durerea survine, în mod originar, ca un semnal de alarmă ce anunță (în mod explicit ori într-o formă sub-înțeleasă) pericolul apropierii morții ca disoluție a organismului, şi deci a *Eu*-lui. Prin intermediul durerii, înaintea oricărei conştientizări (oricărei reflexii) ni se anunță moartea; presimțirea morții, la care trimite durerea, este astfel transcendentală. Din această situare a morții (legătura cu ea, în sensul unei presimțiri, fiind transcendentală) putem zări posibilitatea înrădăcinări transcendentale a tragicului; ceea ce deschide posibilitatea teoretică a trăirii tragicului înaintea naşterii lui ca sens pentru gândire. Aceasta ar indica drept creuzet al sensului tragicului corpul propriu, ce presimte apropierea morții, durerea fiind mesagerul ei.

Ontologia tragicului este predominant o abordare a posibilităților tragicului; posibilul tragicului l-am cuprins în conceptul *domeniul tragicului*. Acesta, pentru a fi, are nevoie de încheiere, pe care i-o asigură apariția conceptului de tragic, apariție posibilă numai în condițiile în care există orizontul corespunzător naşterii acestui sens. Constituirea domeniului tragic este şi ea o construcție de orizont, un orizont incomplet însă, ce rămâne de completat. Încheierea, naşterea sensului (raportat la o anumită situație, la limită) depinde şi de voința subiectului de a trăi tragicul, de autenticitatea sa; situarea în zona impersonalului *se* poate constitui o modalitate de evitare a naşteri sensului de tragic.

Trăirea tragicului poate produce o trezire a conştiinței, constituindu-se ca un moment problematic pentru conştiință, dureros (putând declanşa chiar senzația unei dureri organice) ce antrenează o sporire a gradului de luciditate. Tragicul este un duş rece ce vine peste o conştiință prinsă în proiectele sale; în felul acesta este smulsă din inadecvarea multora dintre ele. Trăirea tragicului determină un *feed-back* ce impulsionează conştiința să-şi reajusteze proiectele în interiorul limitei ce şi-a arătat chipul. „Cantitatea" de tragic trăită de-a lungul unei vieți dă într-un anume fel seama de gradul de autenticitate al acelei vieți, arătând care a fost raportul persoanei cu limitele sale.

BIBLIOGRAFIE

BEAUVOIR, Simone de, *Al doilea sex,* 2 vol., Editura Univers, Bucureşti ,1998.

BEAUVOIR, Simone de, *Puterea vârstei*, Editura Amarcord, Timişoara, 1998.

BEAUVOIR, Simone de, *O moarte uşoară,* Editura Univers, Bucureşti, 1972.

BEAUVOIR, Simone de, *Imagini Frumoase,* Editura Univers, Bucureşti, 1973.

BEAUVOIR, Simone de, *Amintirile unei fete cuminţi,* Editura de Vest, Timişoara, 1991.

BEAUVOIR, Simone de, *Femeia pierdută Beauvoir,* Editura Opal H, Bucureşti, 1993.

BEAUVOIR, Simone de, *Invitata*, Editura Opal H, Bucureşti, 1994.

BEAUVOIR, Simone de, *Sângele celorlalţi,* Editura Opal H, Bucureşti, 1994.

BEAUVOIR, Simone de, *Toţi oamenii sunt muritori*, Editura Univers, Bucureşti, 1976.

BOBOC, Alexandru, *Filosofi contemporani; fenomenologie, hermeneutică şi ontologie (de la Brentano şi Nietzsche la Heidegger şi Sartre)*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2006.

BIEMEL, Walter, *Heidegger,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

CAMUS, Albert, *Carnete*, Editura RAO, Bucureşti, 2002.

CAMUS, Albert, *Faţa şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* Editura RAO, Bucureşti, 1994.

CAMUS, Albert, *Caligula, Neînţelegerea, Starea de asediu, Cei drepţi, Răscoală în Asturii,* Editura RAO, Bucureşti, 2004.

CAMUS, Albert, *Străinul, Ciuma, Căderea, Exilul şi împărăţia,* Ed. RAO, Bucureşti, 1993.

CAMUS, Albert, *Primul om,* Ed. RAO, Bucureşti, 1994.

CAMUS, Albert, *Eseuri,* Editura Univers, Bucureşti, 1976.

CAMUS, Albert, *Exilul si împărăţia: eseuri si nuvele,* Editura pentru literatură, Bucureşti, 1968.

CAMUS, Albert, *Teatru,* Univers, Bucureşti, 1970.

COMTE-SPONVILLE, André, *L'absurde dans Le Mythe de Sisyphe,* In *Albert Camus et la philosophie,* P.U.F (Paris), 1997.

COPOERU, Ion, *Aparenţă şi sens. Repere ale fenomenologiei constitutive*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000.

CRUISCKSHANK, John, *Albert Camus and the Literature of Revolt,* Oxford University Press, New York, 1960.

DUFRENNE, Mikel, *Fenomenologia experienţei estetice*, 2 vol., Editura Meridiane, Bucureşti, 1976.

DURKHEIM, Emile, *Formele elementare ale vieţii religioase*, Editura Polirom, Iaşi, 1995,

EY, Henry, *Conştiinţa*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1983.

ELIADE, Mircea, *Sacrul şi profanul,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.

FUNDOIANU, Benjamin*, Conştiinţa nefericită*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

GADAMER, Hans-Georg, *Actualitatea frumosului*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

GENNEP, Arnold von, *Formarea legendelor,* Editura Polirom, Iaşi, 1997.

GHIDEANU, Tudor, *Temeiuri critice ale creaţiei,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.

GHIDEANU, Tudor, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

GHIDEANU, Tudor*, Conştiinţa filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*, Editura Junimea, Iaşi, 1981.

GRØN, Arne, *M. Merleau-Ponty: Percepţia şi lumea,* în *Filosofia în secolul XX*, coord.: Anton Hügli, Poul Lübcke, Editura ALL EDUCATIONAL, 2003.

GURWITSCH, Aron, *Théorie du champ de la conscience,* Desclée de Brouwer, Paris, 1957.

HEIDEGGER, Martin, *Fiinţă şi timp*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.

HEIDEGGER, Martin, *Metafizica lui Nietzsche*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.

HEIDEGGER, Martin, *Originea operei de arta*, Humanitas, Bucuresti, 1995.

HEIDEGGER, Martin, *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

HEIDEGGER, Martin, *Prolegomene la istoria conceptului de timp,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.

HEIDEGGER, Martin, *Parmenide*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001.

HOCHBERG, Herbert, *Albert Camus and the Ethic of Absurdity,*in *Ethics*, The University of Chicago, volume 75.

HURSTHOUSE, Rosalind, *On Virtue Ethics*, The Open University, 2001.

HUSSERL, Edmund, *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993.

IVLAMPIE, IVAN, *Meditaţii despre divino-umanitate*, Editura Dominus, Galaţi, 1999.

KAUFMANN, WALTER, *Tragedy and Philosophy*, Doubleday & Comp., Inc., Garden City, New York, 1969.

LÉVINAS, Emmanuel, *Când Dumnezeu Devine idee,* Editura Pandora-M, Târgovişte, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel, *Moartea şi timpul*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalitate şi infinit: Eseu despre exterioritate,* Editura Polirom, Iaşi, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

LIICEANU, Gabriel, *Despre limită,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

LIICEANU, Gabriel, *Tragicul; O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.

LOWEN, Jeanette*, How can we live in the world of the absurd? The humanism of Albert Camus,* Free Inquiry, Buffalo: Fall 1994.Vol.14, Iss. 4.

MADISON, Gary, *Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject*, in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, 1995.

MALKA, Salomon, *Emmanuel Lévinas. Viaţa şi amintirea lui*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Ochiul şi spiritul*, Casa cărţii de ştiinţă, Cluj, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia percepţiei*, Editura Aion, Oradea, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Elogiul filosofiei şi alte eseuri*, Casa Cărţii de Ştiinţă Cluj-Napoca, 2000.

MERPURGO-TOGLIABUE. Guido, *Estetica contemporana*, Editura Meridiane, Bucuresti, 1976.

PETRIŞOR, Marcel, *Curente estetice contemporane,* Ed. Univers, Bucureşti, 1972.

NISTOR, Mihai, *Intuiţia estetică la Bergson*, Editura Cantes, Iaşi, 1998.

POGGELER, Otto, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

PLEŞU, Andrei, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.

RICOEUR, Paul, *Conflictul interpretărilor – eseuri de hermeneutică*, Editura Echinocţiu, Cluj, 1999.

ROŞCA, D. D., *Existenţa tragică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.

SARTRE, Jean-Paul, *Greaţa*, Ed. Univers, Bucureşti, 1990.

SARTRE, Jean-Paul, *Fiinţa şi neantul,* Editura Paralela 45, Piteşti, 2004.

SARTRE, Jean-Paul, *Imaginatia,* Editura Aion, Oradea, 1997.

SARTRE, Jean-Paul, *Psihologia emotiei*, Editura Iri, Bucuresti, 1997.

SARTRE, Jean-Paul, *Căile libertăţii,* Editura RAO, Bucureşti, 2000.

SARTRE, Jean-Paul, *Cuvintele,* Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1965.

SARTRE, Jean-Paul, *Teatru,* Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969.

SARTRE, Jean-Paul, *Adevăr şi Existenţă,* Editura Polirom, Iaşi, 2000.

SARTRE, Jean-Paul, *Baudelaire,* Editura pentru literatură universală, Bucureşti, 1969.

SARTRE, Jean-Paul, *Carnete dintr-un război anapoda*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

SARTRE, Jean-Paul, *Teatru*, Editura RAO, Bucureşti, 2005.

SARTRE, Jean-Paul, *L'existetialisme est un humanisme,* Editura Gallimard, Paris, 1996.

SARTRE, Jean-Paul, *Muştele. Cu uşile închise. Morţi fără îngropăciune. Diavolul şi bunul Dumnezeu. Sechestraţii din Altona,* Editura RAO, Bucureşti, 1998.

SARTRE, Jean-Paul, *Zidul*, Editura RAO, Bucureşti, 1997.

SAGI, Avi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd.* Translated by Balya Stein. Value Inquiry Book Series, Vol. 125. Amsterdam: Rodopi, 2002.

STERE, Ernest, *Doctrine şi curente în filozofia franceză contemporană*, Editura Junimea, Iaşi, 1975.

STERE, Ernest, *Din istoria doctrinelor morale*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

ŞESTOV, Lev, *Binele în învăţătura contelui Tolstoi şi a lui F. Nietzsche*, în vol. *Filosofia tragediei*, Editura Univers, Bucureşti, 1999.

SONTAG, Susan, *Împotriva interpretării,* Editura Univers, Bucureşti, 2000.

SOLOMON, Robert C., *The Joy of Philosophy. Thinking Thin versus the Passionate Life*, Oxford University Press, 2003.

SOLOMON, Robert C., *Dark Feelings, Grim Thoughts - Experience and Reflection in Camus and Sartre*, New York: Oxford University Press, 2006.

TORRE, Joseph M. De *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, The Review of Metaphysics., Washington: Jun 2004. Vol. 57, Iss. 4; pg. 865, 3 pgs.

VANINA, Nicolae, *Tendinţe actuale în estetica fenomenologică*, Editura Ştiinţifică,Bucureşti, 1974.

VITNER, Ion, *Albert Camus sau tragicul exilului,* Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Filozofia imaginilor,* Editura Polirom, Iaşi, 2004.